



**Madre de todos los vicios: La pereza indígena como forma de resistencia al trabajo en
el virreinato del Nuevo Reino de Granada, 1739-1810**

Juan Miguel Sánchez Bedoya

Monografía presentada para optar al título de Historiador

Asesor

Sebastián Gómez González, Doctor (PhD) en Historia

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Departamento de Historia
Medellín, Antioquia, Colombia

2021

Cita nota al pie 1

Bibliografía

Estilo Chicago 17
(2017)

Sánchez Bedoya, Juan Miguel. “Madre de todos los vicios: La pereza indígena como forma de resistencia al trabajo en el virreinato del Nuevo Reino de Granada, 1739-1810”. Trabajo de grado profesional, Universidad de Antioquia, 2021.



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: John Jairo Arboleda Céspedes

Decano/Director: John Mario Muñoz Lopera.

Jefe departamento: Luz Eugenia Pimienta Restrepo.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

*«Jehová, el dios barbudo y de aspecto poco atractivo,
dio a sus adoradores el supremo ejemplo de la pereza ideal:
después de seis días de trabajo
se entregó al reposo por toda la eternidad...»*

Paul Lafargue
El derecho a la pereza

Tabla de contenido

Resumen	6
Abstract	7
Introducción y agradecimientos	8
1. Madre de todos los vicios	13
1.1. 529 años de pereza	13
1.2. Memorial de acusaciones: acepciones de la pereza	19
1.3. La minoración de los indígenas	30
1.3.1. <i>Presencias de no-indígenas en los resguardos</i>	33
1.3.2. <i>La deserción</i>	41
1.3.3. <i>La pereza indígena y la vagancia “de todos los colores”</i>	44
1.4. Hacia una nueva economía colonial	52
1.5. Los enemigos silenciosos y la pobreza del virreinato.....	57
2. La retórica del visitador	65
2.1. La retórica el conquistador.....	68
2.1.1. <i>Un caso particular previo: fray Pedro Simón</i>	76
2.2. Los textos coloniales: una guía para la acción.....	82
2.3. La voz del subalterno en el discurso hegemónico	87
2.4. Las visitas de la tierra	98
2.5. Pereza, retórica e Ilustración.....	110
2.6. Más acá de la retórica	116
3. La pereza como forma de resistencia al trabajo	119
3.1. La pereza en la historia del trabajo durante el período colonial	119
3.2. Perspectivas desde el siglo XVI al siglo XVIII: El trabajo pesado	125

3.3. <i>Excursus</i> . La concepción marxista de la cultura	128
3.4. La “otra mirada” sobre el indígena	135
3.5. Huir del trabajo como de la peste. El derecho a la pereza	147
3.6. Resistencia al trabajo enajenado	162
Conclusiones	168
Bibliografía	171

Resumen

Esta monografía se propone hacer un estudio histórico sobre la pereza de los indígenas, particularizando algunos territorios de lo que fue el virreinato del Nuevo Reino de Granada, entre los años de 1739 y 1810. Desde la llegada de los europeos al continente conocido como América, las acusaciones despectivas contra el indígena fueron recurrentes, al igual que contra los demás grupos sociales subalternos. Los europeos se preocuparon por señalar lo que en las clases bajas consideraron como “vicios” (sodomía, idolatría, poligamia, canibalismo y pereza), mientras ellos se veían como los portadores de las virtudes: la civilización, la tecnología, la religión católica. Las autoridades coloniales, según una idea paternalista de la época, debían inculcar estos valores a quienes consideraban “inferiores”, “bárbaros”, “salvajes”, mientras ejercían su dominio y los explotaban económicamente. En el contexto de dicho control social, se inscribe esta investigación sobre las prácticas que se emprendían para resistirlo, desafiando el orden establecido y contraviniendo las formas de trabajo colonial. La afirmación de este contraste se busca vislumbrar las peculiaridades propias de la pereza de los indígenas, dadas por su determinación cultural y étnica.

Palabras clave: pereza, ociosidad, vagancia, resistencia indígena, trabajo colonial, civilización y barbarie, resguardo indígena

Abstract

This study proposes a historical survey on the native's laziness, specifying some territories of the viceroyalty of the New Kingdom of Granada between the years of 1739 and 1810. Since the arrival of Europeans to the continent known as America, the derogatory accusations against the indigenous were recurrent and against the other subordinate social groups. The Europeans were concerned with pointing out what in the lower classes they considered as "vices" (sodomy, idolatry, polygamy, cannibalism, and laziness). At the same time, they saw themselves as the bearers of virtues: civilization, technology, the Catholic religion. The colonial authorities, according to a paternalistic idea of time, had to instill these values in those they considered "inferior," "barbarian," "savage." But also, they took advantage and exercised their rule and exploited them economically. In the context of this social control, this research focuses on the practices undertaken to resist it, challenging the established order and contravening the colonial forms of work. The affirmation of this contrast seeks to glimpse the peculiarities of indigenous laziness, given by their cultural and ethnic determination.

Keywords: laziness, idleness, vagrancy, indigenous resistance, colonial labor, civilization and barbarism, indigenous reservation

Introducción y agradecimientos

Entre mis allegados, y aún entre mis compañeros de carrera, siempre suscitaba extrañeza, y un poco de hilaridad, cuando me preguntaban sobre el tema de mi trabajo de grado, y yo respondía: “tratará sobre la pereza indígena”. Tenía que hacer una breve acotación para que mi idea no resultara tan irrisoria: “la pereza indígena, como forma de resistencia al trabajo enajenado”.

La reacción, explicable pero ciertamente prejuiciosa, se da porque a la pereza se la ha subestimado, y así, es difícil admitir que pueda llegar a ser un tema decente para un trabajo académico. No se alcanzan a imaginar que la pereza ha tenido un carácter transgresor relevante para muchas sociedades, con consecuencias históricas definibles y constatables. Debería hacerlos sospechar la consideración famosa de la pereza como la *Madre de todos los vicios*, uno de los siete pecados capitales.

Con este mismo problema me encontré al revisar las fuentes primarias. Diversos escritores del periodo colonial denunciaron la pereza (y otras manifestaciones de la inadaptación de los indígenas a los regímenes de trabajo europeos), pero aquellas declaraciones, aunque aparecen con cierta frecuencia, fueron poco explícitas pues no resaltaban la pereza como un gran inconveniente. El tema aparecía en los documentos esporádicamente, y hubo que aguzar la vista para asirlo y que no siguiera pasando inadvertido.

Esta dificultad hizo que los investigadores recientes le dieran escasa importancia, y presentaran el tema no más que como dato anecdótico dentro del gran relato del trabajo. Las formas de trabajo en las zonas rurales o urbanas, la economía, la relación del trabajo con los tipos de asentamiento y la procedencia étnica, son temas muy recurrentes en los estudios académicos y, por supuesto, se llevan todos los méritos. Sortear este problema es uno de los propósitos de esta investigación.

He dividido el presente trabajo en tres capítulos. El primero de ellos, *Madre de todos los vicios*, está referido al concepto de la pereza en la época colonial, cuáles fueron las acusaciones que se hicieron contra los perezosos, los tipos de pereza y sus definiciones. Este capítulo le confiere al tema de la pereza la importancia que debería tener dentro de los

estudios históricos, pues lo ubica en un periodo, el siglo XVIII, visualiza su injerencia en los procesos sociales, lo integra con otros fenómenos históricos que ocurrieron en aquel tiempo, como el mestizaje y la vagancia, y además también demuestra que la pereza ha sido un fenómeno de larga duración en América.

En el segundo capítulo, *La retórica del visitador*, me interesa mostrar una alternativa interpretativa respondiendo a la pregunta ¿se puede escuchar la voz del subalterno en la voz del dominador? Tergiversando a propósito la fórmula que usa la teoría subalterna, y considerando la voz del dominador en las visitas que se llevaron a cabo en el territorio, busco justificar el tipo de tratamiento que hago de las fuentes, amparado en el argumento de que, debido a las posiciones declaradas del dominador en sus documentos, se pueden leer sus debilidades, sus fracasos, los problemas que enfrenta, los daños que le hace el dominado. Lo que es malo para el dominador es bueno para el subalterno y lo reivindica. El objetivo de este capítulo es establecer la idea de que los documentos oficiales de las clases dominantes son una fuente válida para hacer la historia de sus alteridades. Las fuentes oficiales no son monolíticas, y permiten que se cuelen algunas opiniones y criterios que no coinciden del todo con su ubicación jerárquica.

En el tercer capítulo, *La pereza indígena como resistencia al trabajo enajenado*, expongo la pereza no como un desinterés banal por el trabajo, como se podría pensar superficialmente este asunto (lo cual limitaría el tratamiento del tema), sino como una forma de resistencia contra el trabajo obligatorio, como un medio del que se sirvieron los naturales para expresar su idiosincrasia y negarse participar de una imposición extraña que atentaba contra sus formas de ver la vida, su economía y su cultura. Este capítulo da luz sobre “el accionar” la pereza en la historia, pues busca hacer consciente al lector de las consecuencias prácticas y su transgresión concreta en los ámbitos social, político y económico. La pereza ha sido una forma de hacer política desde un ámbito personal y cotidiano.

El marxismo no tiene una teoría concreta sobre la pereza (ni siquiera una política, cosa que ampliaría el panorama de *la combinación de todas las formas de lucha*), pero me ayudó a comprender el no-trabajo, al conectar las ideas de Karl Marx sobre la enajenación, y la propuesta de Paul Lafargue sobre el derecho a la pereza, junto con la lectura de Juan Camilo Rodríguez Gómez, quien ha propuesto el ocio como una forma alternativa,

contestataria y rebelde, de concebir el trabajo y la economía. James Scott me ilustró con su estudio sobre *Los dominados y el arte de la resistencia*, en el que hace un recuento de todas las pequeñas formas de lucha indirecta y soslayada que los dominados hacen contra sus opresores, tesis en la cual pude enmarcar mi estudio sobre la pereza, que se podría incluir como un apéndice de la obra de Scott. Lo que yo buscaba era desarrollar este tema particular, así como se podría desarrollar el robo a pequeña escala de herramientas o cosechas, la evasión de impuestos o del tributo, el sabotaje de la producción, y las otras formas de sutiles *boicots*, de los que se valen los oprimidos para al menos desquitarse de los insultos o injusticias que les cometen.

Las fuentes que consulté fueron variadas. Me interesé por documentos que provinieran de autores diferentes entre sí: visitantes principalmente, fiscales, virreyes y demás burócratas coloniales, y también sacerdotes, y algún que otro viajero o explorador científico. En este trabajo no sólo comparo estas perspectivas según el oficio del escritor que examino, sino que también hago una comparativa temporal.

Mi objetivo no es trazar una evolución de las concepciones y las consecuencias de la pereza del siglo XVI al XVIII (ya que hago pocas referencias al siglo XVII, y mi enfoque principal es la segunda mitad del XVIII), sino hacer una comparativa entre el siglo XVI, que me sirve por la riqueza interpretativa de la época en cuanto a este tema (en este siglo había un interés más por comprender todo lo que era nuevo para los europeos en estos territorios), y el siglo XVIII, donde los intereses europeos giraban mayormente en torno a la administración y la economía, producto del auge de las reformas borbónicas, que iniciaron a implementarse aproximadamente en la década de 1760. La temporalidad que cubro se cierra en torno al momento de la fundación definitiva del virreinato del Nuevo Reino de Granada (1739), y la coyuntura supuesta por la crisis napoleónica y los comienzos de las luchas independentistas (1810).

En cuanto a la evolución de la pereza entre estos siglos, podría decir someramente que, basado en lo que sugieren las fuentes analizadas, la evolución de la concepción de la pereza tuvo pocos cambios: la pereza popular ha causado similares síntomas de incomodidad sin importar el tiempo o lugar que se estudie. En el siglo XVIII iberoamericano, dadas las

reformas borbónicas y los afanes del “liberalismo”, se dio la particular necesidad de exponer y resolver urgentemente los problemas causados por la pereza.

El acercamiento sobre los territorios del virreinato del Nuevo Reino de Granada no es pormenorizado. He tratado el espacio de manera poco rigurosa premeditadamente; proponerse un objetivo contrario llevaría varios tomos. Por tratarse de una monografía, he querido cubrir el problema en diversos territorios, buscando interpretar más exactamente la cosmovisión sobre la pereza de los habitantes de aquel periodo y espacios. El virreinato del Nuevo Reino de Granada comprendía lo que hoy son los actuales países de Colombia, Ecuador, Panamá y Venezuela. Yo excluyo deliberadamente los últimos tres territorios, y me concentro en las zonas que luego de más de 200 años se convirtieron en “zonas colombianas” (las entonces provincias de Santafé, Antioquia, Cartagena, Chocó, Mariquita, Pamplona, Santa Marta, Tunja, Llanos de San Martín, Neiva y Popayán).

Aunque me propuse estudiar el tema a fondo, considero que este es sólo un acercamiento sobre el problema de la pereza. Sentí durante todo el recorrido que estaba trillando monte, abriendo un nuevo camino acompañado por pocos investigadores, y he descubierto que el tema se puede estirar muchísimo más, desglosar cada uno de los factores que he puntualizado y abarcar otras fuentes y otras corrientes teóricas que ayuden a profundizar y comprender mejor la pereza en la historia.

*

Antes de empezar, quisiera dedicar unas palabras de gratitud principalmente a Sebastián Gómez González, asesor de este trabajo. Lo escogí como asesor porque sabía que era uno de los intelectuales que más sabía del tema, pero sin sospecharlo, encontré a un profesor que supo acompañar todo mi proceso de la manera más humana. Más allá de tomarlo como una responsabilidad académica o burocrática, Sebastián depositó en mí, casi ciegamente, su confianza, me mostró una solidaridad y una paciencia inigualables, y fue demasiado generoso con su tiempo, a pesar de tener mucho más en qué ocuparse (sacó tiempo de donde no lo tenía, como se dice popularmente). Sebastián señaló diligentemente cada una de las falencias en el texto que yo había pasado por alto, y los aportes bibliográficos que me ofreció fueron del todo valiosos. Sus recomendaciones y correcciones llegaron a ser

indispensables para darle forma a estas páginas. Él hizo todo esto de manera desinteresada; le agradezco alegremente, no merecía tanto.

Debo mucho a los profesores del Departamento de Historia de la Universidad de Antioquia. Durante toda la investigación y la posterior redacción de este trabajo pensé en ustedes, en sus clases y en las acotaciones que hicieron en los trabajos que entregué para sus cursos; sus enseñanzas estuvieron vigilantes en cada renglón que escribí aquí. Si cometí algún error, espero que ustedes y mi asesor me disculpen.

Agradezco a mi madre, Amparo Bedoya, a mi madrina, Libia Molina, a mis tíos, Luz Helena Bedoya e Iván Darío Bedoya, a mis primos y al resto de mi familia; ellos estuvieron pendientes de mí y me cuidaron durante estos años. No pude haber llegado hasta aquí sin mis compañeros de trabajo y de vida, mi familia política, quienes estuvieron conmigo en cada uno de los días en la universidad y fuera de ella: gracias Wilson, guía imprescindible, un abrazo lleno de fraternidad. Gracias Isa, gracias Diego, gracias Víctor, gracias Liz, gracias Yudis, y gracias también a Andrés Muñoz y Jerónimo. Todos ustedes me fueron esperanza. No me equivoqué en escoger a la Universidad de Antioquia como centro de mi formación, allá los busqué a ustedes y los encontré, no pude haber sido más afortunado.

1. Madre de todos los vicios

1.1. 529 años de pereza

La sociedad colonial que instauró el Imperio Español en gran parte de América fue una sociedad de castas. El orden social se presentaba jerárquicamente, correspondiendo a una separación entre los diferentes grupos étnicos, regidos por la casta de los españoles peninsulares y los criollos, sobre los eslabones más bajos: los indígenas americanos, los africanos y descendientes de estos, y sus mezclas (mulatos, zambos, mestizos, etc.)¹. Esta segregación racial, que configuró las relaciones de poder entre la clase dominante y las clases dominadas, estableció una alteridad que consistía, a grandes rasgos, en la dicotomía entre civilización y barbarie.

Antes del año 1500 no había una preocupación tajante por hacer diferenciaciones raciales; la condición de esclavizado, por ejemplo, no la determinaba la piel: había esclavizados de tez clara y de diferentes procedencias europeas, asiáticas y africanas (y entre los mismos indígenas americanos). Pero establecidos en el continente americano, el choque entre los tonos de piel, fenotipos y culturas de tres continentes, inspiró la necesidad en los europeos de crear una estratificación racial con un contraste súper rígido en colores: “negros” (africanos y sus descendientes), “blancos” (españoles y europeos en general) y “bronces” (indígenas americanos; además de los “amarillos”, los asiáticos), y quisieron pasar estas diferencias bajo el concepto de razas puras a nivel biológico, determinando capacidades físicas e intelectuales de superioridad e inferioridad, cuando en realidad los mismos españoles eran una mezcla étnica y cultural muy antigua y variada de «celtas, fenicios, griegos, cartagineses, romanos, visigodos, judíos, árabes, bereberes, gitanos»².

Aquellos europeos vieron diferencias raciales donde había, en realidad, diversidades étnicas: rasgos culturales propios de comunidades disímiles, que sumados a unos rasgos

¹ Como lo muestra Jaime Jaramillo, las diferenciaciones sociales se produjeron desde la Conquista y maduraron en el siglo XVIII: Jaime Jaramillo Uribe, “Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII”, en *La nueva historia de Colombia*, editado por Darío Jaramillo Agudelo (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1976).

² Magnus Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina* (Buenos Aires: Paidós, 1969), 19, 25.

fenotípicos característicos, dieron fuerza a argumentos racistas que estratificaron la sociedad en la “república de españoles” (y sus esclavizados) y la “república de indios”. Pero de hecho, la política de castas empezó siendo algo laxa para volverse más rígida con el tiempo³. Al principio, se aceptaban o se promovían los matrimonios mixtos entre indígenas e hispanos, e incluso muchos podrían comprar una condición social más elevada buscando subir, muchas veces infructuosamente, en su estatus social. Esto pasaba cuando un mestizo o un mulato, o cualquier otro claramente mezclado, compraban la categoría de “don”, que estaba permitida sólo para uso los españoles “de pura cepa”⁴.

En América la construcción de estas alteridades pasó por varios momentos: el gran debate empieza con una primera junta en el 1504, por llamado del rey Fernando II de Aragón a raíz de la duda surgida por el postrimer deseo de la reina Isabel La Católica de dar buen trato a los indígenas por ser vasallos de la Corona, junto con la necesidad de aprovechar los recursos de estas tierras y las contradicciones que esta eventualidad presentaba. Desde 1493 Alejandro VI había otorgado unas bulas papales a los reyes católicos Fernando e Isabel para la conquista y esclavización de los indígenas (aunque la esclavitud indígena fue abolida en 1542).

En general, la cuestión era resolver la duda sobre la naturaleza de los indígenas, si eran seres racionales, o irracionales y amentes, si eran humanos o “animales que hablan” como se llegó a afirmar (en 1538 la *Sublimis Deus* del Papa Pablo III afirmó la humanidad de los indígenas), si su sociedad tenía un carácter civil (y por ende, civilizado, determinación que se da por la existencia de una ciudad o *civitas*), o si eran bárbaros, es decir, hombres naturales, más cercanos a las bestias que a los “verdaderos hombres”. Para esto se argumentó desde la política y la teología, y se analizaban el lenguaje, las costumbres, la forma de preparar los alimentos, las artes, la cultura, los oficios, los cultivos, la tecnología, los

³ Mörner, 48.

⁴ Joanne Rappaport, “¿Quién es mestizo?”, *Varia Historia* 25, No. 41 (2009): 43-60; Beatriz Patiño Millán, *Riqueza, pobreza y diferenciación social en la provincia de Antioquia durante el siglo XVIII* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2011). Aline Helg, por su parte, muestra el debate de aquella época en torno a los límites fluctuantes de la pureza de sangre, que limitaba el acceso a derechos, concesiones, privilegios y empleos reales. Había un tensión incluso en estos aspectos tan determinantes para el sistema colonial, Aline Helg, “La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe Neogranadino”, *Boletín de historia y antigüedades* 100, No. 858 (2014): 143-81.

materiales para construir, la economía, el comercio, la religión, las leyes, el uso de escritura.

Las más de las veces los indígenas fueron clasificados como bárbaros porque a los europeos les pareció que vivían de forma muy desordenada, su pensamiento era infantil y no podían valerse por sí mismos, eran hombres incompletos que requerían tutela además por “ser inferiores culturalmente” a los europeos, debían ser apadrinados de forma paternalista, y guiarlos para que encontraran la razón y la fe en el dios cristiano, única forma de alcanzar una verdadera civilización y abandonar las costumbres antinaturales (poligamia, sodomía, sacrificios humanos, “impiedad”), cosa que, de paso, era razón para quitarles los derechos naturales sobre sus territorios y sociedades, y hacían justas la ocupación española y la dominación⁵. La idea de civilización imperante, europea y cristiana, estaba personificada en los españoles, mientras que los demás grupos étnicos configuraban lo bárbaro y lo pagano. Los “civilizados” consideraban que tenían el derecho de dominar sobre los “no-civilizados”, y a su vez, tenían el deber de civilizarlos.

Los europeos de aquella época, por razones sociológicas, tuvieron la incapacidad de percibir la identidad humana de los otros (lo que se ha denominado como otredad). Tzvetan Todorov ha intentado hacer un esquema muy simple del proceso de interpretación del problema del otro, que quizá ayude entender cómo percibían el mundo estas personas: «La primera reacción, espontánea, frente al extranjero es imaginarlo inferior, puesto que es diferente de nosotros: ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior: si no habla nuestra lengua, es que no habla ninguna, no sabe hablar»⁶. Y esto puede ser un rasgo característico de la condición humana, pues sucedía entre culturas de diferentes continentes, así como entre las propias culturas indígenas americanas: los mexicas llamaban a los habitantes del sur de la actual Veracruz como *nonoalcas*, que quiere decir mudos o “los que no hablan náhuatl”⁷, término que tiene una semejanza muy lógica con el concepto de bárbaro que viene del griego antiguo, tomándolo en su acepción primigenia que significaba

⁵ Estos tres últimos párrafos se han construido con ayuda de la lectura de Anthony Pagden, *La caída del hombre natural* (Madrid: Alianza Editorial, 1988).

⁶ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (México D.F.: Siglo XXI, 1998), 84.

⁷ Juliette Testard, “Arqueología, fuentes etnohistóricas y retóricas de legitimización: un ensayo reflexivo sobre los olmecas xicalancas”, *Anales de Antropología* 51, No. 2 (2017): 142-53. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2016.11.004>

extranjero⁸, igual que los habitantes de la antigua Judea denominaban gentiles a los forasteros.

Además, la incompreensión que se manifestó en forma de reproche, señalamiento, juicio, condena de las actitudes “viciosas” o “antinaturales” de los indígenas, por parte de los españoles, se pudo dar también, como lo enuncian Juan Eliseo Montoya Marín y Gladis Vanessa Granados Muñoz, debido a un problema de comprensión la identidad del otro: incluso en el estudio en forma de crónica que hizo Pablo Félix Cabrera, *Teatro Crítico Americano*, donde se plantea investigar el origen de los indígenas, la omisión del uso de lenguas americanas y la preeminencia de la lengua europea, como dominadora, la omisión deliberada que se hace de la presencia de la mujer en la crónica, y de los esclavizados afrodescendientes, quienes no eran considerados como personas y como ciudadanos, todos estos silencios dan cuenta de una relación en la que los europeos ponían las condiciones para el intercambio cultural (es innegable el hecho de que esta fue una historia concebida y realizada por hombres europeos, de tez clara, en su mayoría integrantes de las élites coloniales, formados en colegios y centros universitarios de la época, y católicos)⁹.

Posteriormente, el gran debate se dio con la famosa Controversia de Valladolid en 1550, cuyos oponentes más destacados fueron fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda¹⁰. Aquí la discusión se efectuó en relación a la legitimidad de la guerra contra los naturales y la justificación de su esclavitud o servidumbre. Para los siglos XVII y XVIII los indígenas terminaron siendo vasallos de la Corona y la guerra sólo se les hizo a los grupos más beligerantes, mientras que se empleaban otros medios para conquistar a los demás, como las misiones y el comercio¹¹.

Lograda la independencia de España y fundada la república del país que terminaría siendo Colombia, estas cuestiones sobre la raza y la barbarie siguieron como herencia al

⁸ Pagden, 36-49.

⁹ Juan Eliseo Montoya Marín y Gladis Vanessa Granados Muñoz, “Teatro Crítico Americano ¿Intercambio cultural?”, en Pablo Félix Cabrera, *Teatro Crítico Americano o Nueva tentativa para la solución del gran problema histórico sobre la población de la América* (Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017), 49-56.

¹⁰ Otros de los ponentes más destacados fueron Juan López de Palacios Rubios, Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto y José de Acosta; todos formados en la Escuela de Salamanca en teología, derecho civil y derecho canónico.

¹¹ David J. Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración* (Barcelona: Crítica, 2007).

orden del día: José María Samper por el año de 1861 clasificaba la población por su tipología étnica y explicaba, según estas características, el beneficio o el perjuicio que significaban para la nueva civilización y el progreso; lo mismo que José Eusebio Caro, quien pregonaba a mediados del siglo XIX la prevalencia de la “raza blanca” como raza superior y perfecta, y, posteriormente, a comienzos del siglo XX, el señor Antonio José Restrepo, quien advertía sobre el progreso o el retroceso inherentes a las composiciones étnicas, considerando el proceso civilizatorio como un “proceso evolutivo de blanqueamiento”¹².

Esto se producía a la par que en Europa se desarrollaban teorías que pretendían erigirse como científicas sobre las diferencias biológicas de las razas, principalmente por parte de autores como Arthur Gobineau, y se difundía la antropología física (que daría sustento a la craneometría), la eugenesia y el darwinismo social. Dichas teorías afirmaban que cada raza tenía unos caracteres biológicos y culturales propios; así, cada persona contaba con rasgos y costumbres heredadas de su raza específica¹³.

Según este tipo de pensamientos, los bárbaros y salvajes eran seres inferiores que contaban con más vicios que virtudes. En América, durante la Colonia, los peores vicios que se les atribuyeron a los naturales fueron el canibalismo, la sodomía y la idolatría. Dentro de todos los “atributos bárbaros” estos son los que han tenido mayor promoción en los estudios historiográficos recientes¹⁴, aunque existen otras características, como la pereza, que no han sido muy relevantes en los estudios históricos, pero que sin duda fueron “pan de cada día” a la hora de definir “la condición bárbara”. Según una creencia que ha sido muy popular, uno

¹² Cristina Rojas, “Civilización y violencia”, en *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX* (Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001), 92-93.

¹³ El racismo biológico, aunque persistente, fue considerado una falacia por la mayoría de intelectuales y científicos. Pero todavía existe un rezago del racismo en el campo cultural y social, denominado “racismo cultural”, que establece diferencias culturales con los criterios de la raza, en vez de entenderlo como diferencias étnicas. José Antonio González Alcantud, “De las razas históricas al racismo elegante. Nuevas perspectivas para un debate humanístico urgente”, *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, No. 4 (2014): 325-52.

¹⁴ Como ejemplos tenemos las obras de Álvaro Félix Bolaños, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: los indios Pijaos de Fray Pedro Simón* (Bogotá: Cerec, 1994); Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona, “El nacimiento del canibal, un debate conceptual”, *Historia Crítica*, No. 36 (2008): 150-73; Mariluz Toro, “La construcción de la alteridad en la Recopilación historial de fray Pedro de Aguado”, *Historia y sociedad*, No. 09 (2003): 118-45, <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/20321>; Carl Henrik Langebaek, “Discursos coloniales sobre la idolatría en la Sierra Nevada de Santa Marta. El llanto sagrado y el documento inédito de Melchor de Espinosa”, en *El Nuevo Mundo. Problemas y Debates*, editado por Diana Bonnett Vélez y Felipe Castañeda (Bogotá: Editorial Uniandes, 2004), 243-277.

de los motivos por los cuales hubo la necesidad de traer esclavizados de África, además de las epidemias y la guerra que causaron una catástrofe demográfica indígena, fue la pereza de los naturales¹⁵.

Así como los señalamientos sobre el canibalismo de los indígenas, su sodomía y su idolatría, las acusaciones contra el indígena por su “pereza” fueron generalizadas durante todo el periodo colonial, pero la idea de un indígena perezoso por naturaleza trascendió en el tiempo hasta la actualidad.

En 1535 Gonzalo Fernández de Oviedo aludía a la “naturaleza ociosa” de los indígenas: «añádase que estas gentes, por su propia naturaleza, son ociosas y viciosas, poco inclinadas a trabajar [...]»¹⁶.

Para el caso de Nueva España, en 1687 también aparece una preocupación por la ociosidad de los naturales en una ordenanza del Duque de Alburquerque: «que ningún indio en adelante se quede de ocioso sin ir a trabajar en propio o ajeno»¹⁷.

José María Campuzano en 1777 decía sobre los naturales de Sogamoso en el Nuevo Reino de Granada: «que era publica, y notoria la suma decidia, pereza y negligencia que en aquellos reinaba»¹⁸. Y en 1789 exclamaba Francisco Silvestre sobre los habitantes de Santafé de Bogotá: «el carácter de los habitantes es dócil, sabido manejar; pero perezoso y dejado»¹⁹.

Jean Baptiste Boussingault, en sus *Memorias*, escritas alrededor de 1880, comparando dos grupos poblacionales indígenas hacía notar esta peculiaridad: «El quechua, como el

¹⁵ Esta es una de las opiniones más recurrentes: «Para reemplazar a los indios en los trabajos duros se toleró la esclavitud negra», Guillermo Hernández Rodríguez, *De los Chibchas a la Colonia y a la República. Del Clan a la Encomienda y al Latifundio en Colombia* (Bogotá: Ediciones Internacionales, 1978), 286. Además, una Cédula Real de 1546 prohibía que los indígenas trabajaran en las minas, cosa que da a entender la preocupación por el bienestar de los indígenas, dado que era una manera de protegerlos para que la merma poblacional, de la que era consciente la Corona, no siguiera sucediendo (p. 287). También, Hernández Rodríguez refiere la disposición de los reyes de que el boga en el río Magdalena lo hicieran los esclavizados africanos y no los indígenas (p. 289), y menciona la negativa de la Corona de que los indígenas realicen “cargas”, esto es, trabajos en lo que se *cargue* con objetos muy pesados (p. 291). En el capítulo III se volverá sobre este tema.

¹⁶ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia General y natural de las Indias* (Madrid: Atlas, 1992), 66-67, citado por Massimo Livi Bacci, *Los estragos de la Conquista* (Barcelona, Crítica, 2006), 50.

¹⁷ Reales cédulas y órdenes de S.M., Copias del siglo XVIII de varios decretos de 1557 a 1778 (Biblioteca Nacional, México, Mss. 347), fols. 381-383, Citado por Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en la Nueva España, 1636-1699*, Tomo VI (México D.F.: El Colegio de México, 1994), 66.

¹⁸ José María Campuzano y Lanz, “Visita de José María Campuzano y Lanz” en *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*, transcripción de Germán Colmenares (Bogotá: Banco Popular, 1985), 264.

¹⁹ Francisco Silvestre, *Descripción del Reino de Santa fe de Bogotá* (Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1950), 133.

muisca, es ceremonioso, perezoso e indiferente a todas las comodidades que ofrece la vida; hace trabajar a su mujer, quien hila y teje la ropa»²⁰.

En 1928 Laureano Gómez dijo en el Teatro Municipal (hoy Teatro Jorge Eliécer Gaitán), en Bogotá: «La aberración psíquica de las razas genitoras se agudiza en el mestizo [...] el mestizo primario no constituye un elemento utilizable para la unidad política y económica de América; conserva demasiado los defectos indígenas: es falso, servil y abandonado y repugna todo esfuerzo y trabajo»²¹.

En 1950 el franciscano Gregorio Arcila rememorando la población indígena que había al momento de la llegada de los españoles repetía esta misma opinión: «los indios que poblaban la tierra en tiempos del descubrimiento, unos eran huraños y escurridizos, otros arteros y vengativos, estos interesados e insinceros, aquellos feroces y caníbales, y todos perezosos y estúpidos»²².

Estos son sólo algunos ejemplos que muestran la reincidencia con que fue usada esta imputación desde épocas tempranas de la Conquista, sobreviviendo durante los siglos XV al XIX, y manteniéndose vigentes hasta el siglo XX, convirtiendo el problema de la pereza en un fenómeno de larga duración. Pero ¿por qué razones eran acusados los indígenas de perezosos y qué significación histórica tiene la pereza indígena para la época colonial? Estas son las principales preguntas que se buscan resolver en las páginas que siguen: establecer la relevancia que tiene para la historia un fenómeno como la pereza, que, hasta el momento, ha sido subestimado, o tomado como un dato meramente anecdótico, pero que tiene verdadera importancia por su influjo en el transcurrir político y económico de la Colonia.

1.2. Memorial de acusaciones: acepciones de la pereza

La gran mayoría de apelativos que se usaron en el siglo XVIII para denunciar la pereza indígena, hasta cierto punto, eran sinónimos y giraban en torno al mismo

²⁰ Jean Baptiste Boussingault, *Memorias* (Bogotá: Banco de la República, 1985), 498.

²¹ Citado por Germán Colmenares, “Ospina y Abadía, la política en el decenio de los veinte”, en *Nueva Historia de Colombia. Historia política, 1886-1946*, Vol. 1, Tomo I, (Bogotá: Editorial Planeta, 1989), 265.

²² Gregorio Arcila, *Apuntes históricos de la provincia franciscana en Colombia*, 34. Citado por Jaime Humberto Borja Gómez, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI* (Bogotá: CEJA, 2002), 93.

comportamiento: al de la pereza entendida como «negligencia, tedio o descuido de las cosas a que estamos obligados», y también como “flojedad”²³; en los documentos de la época es normal encontrarse que, para referirse a la pereza del indígena, se usara la palabra “flojera”²⁴. En la visita que realizó José María Campuzano y Lanz en 1777 al pueblo de Tasco (del corregimiento de Gámeza, en el actual departamento de Boyacá), se lee sobre el problema de la satisfacción completa del tributo en este sitio a causa de la “flojera”: «siempre quedaban algunas cantidades rezagadas, a causa de la desidia, y flojera de los mismos indios, pues no se querían dedicar al trabajo»²⁵.

“Desidia” es otra palabra equivalente a pereza de uso común en aquella época²⁶. Esta desidia, además de ser un obstáculo para cumplir con la entrega total del tributo, conducía a los naturales a evadirse de los pueblos y resguardos donde estaban destinados. En la misma visita a Tasco, Campuzano exponía este hecho: «Que era continua, la deserción de muchos indios, con sus familias, sin más motivo, que su natural desidia»²⁷.

En el informe del “Estado del Virreinato” escrito en 1772 por Francisco Antonio Moreno y Escandón (quien fue Fiscal Protector de Indios y Juez y Conservador de Rentas Reales), se alude a la palabra “ociosidad”, en lugar de pereza, y se percibe la preocupación por erradicarla mediante la implementación de algunas acciones, como la “numeración” o

²³ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, Tomo V (Madrid: Francisco del Hierro, 1737), 220; esta definición la comparte Sebastián de Covarrubias: «la flojedad y tibieza en hacer alguna cosa», Sebastián de Covarrubias, *Diccionario del tesoro de la lengua castellana o española*, Parte II (Madrid: Melchor Sánchez, 1611), 138V, teniendo en cuenta que lo “tibio” es «cosa, la que no está caliente, ni fría. [...] Llamamos tibio al hombre que no hace sus cosas con cólera, y brío», 186V.

²⁴ “Flojera”, según la obra de Covarrubias, es «Todo aquello que no es duro sino que tratándolo se hunde en ello, poco, o mucho, lo que carga encima decimos flojo: y lo que no está bien atado y apretado. *El hombre que con poco trabajo se cansa*, y echa un cuarto para la una parte, y el otro para la otra. Flojedad y poco brío, y ánimo. Aflojar, perder el brío y fuerzas, o ensanchar lo que estaba atado apretadamente», Covarrubias, 13V. Cursivas añadidas. En el Diccionario de Autoridades “flojera” está consignada como «Blandura, debilidad y flaqueza de alguna cosa. [...] Significa también pereza, negligencia, descuido y tardanza en las operaciones», Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, Tomo III (Madrid: Francisco del Hierro, 1732), 770.

²⁵ Campuzano y Lanz, “Visita de José María Campuzano y Lanz”, 233. Según lo transmite Moreno y Escandón, en 1775 el corregidor de Fusagasugá, don Pedro Pérez de la Cadena, también se quejaba de las dificultades del cobro del tributo por culpa de la pereza: «siendo mucha su pobreza y ninguna su aplicación al trabajo, siempre costaba percibir lo que eran obligados a pagar», Francisco Antonio Moreno y Escandón, “Relación de la Visita de Moreno, Dic. 1775-enero 1776”, en *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*, transcripción de Germán Colmenares (Bogotá: Banco Popular, 1985), 70.

²⁶ Según la definición de “desidia” de la época: «Pereza, negligencia, flojedad», RAE, 185.

²⁷ Campuzano y Lanz, 231.

censo de indígenas y el empleo de personas idóneas en los cargos burocráticos, como corregidores, con el fin de mejorar la administración de la población indígena del virreinato y, con esto, «estarán los indios mejor doctrinados, desterrándose su ociosidad, como que se interesa el corregidor en que trabajen y cultiven las tierras para ganar el tributo»²⁸.

De igual talante es la idea que por la misma fecha el fiscal protector plasmó en una de las respuestas a la Real Cédula de 1770 (una de las comunicaciones que dio pie a las famosas visitas que se llevaron a cabo de 1775 a 1779 en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada), en la que tildaba a los naturales de “holgazanes” (otro mote que valía por “perezosos”), e insistía en el afianzamiento de los tributos, «[...] siendo éste un prudente medio para que los corregidores inclinen a los indios al trabajo, visiten sus pueblos y no les permitan la ociosidad y holgazanería que es la madre de sus vicios y desdichas»²⁹.

Una cosa conducía a la otra, y la pereza, como queda dicho, era la desencadenante de múltiples inconvenientes, como el otro de los famosos problemas de aquel entonces: el arrendamiento que hacían los naturales de sus tierras comunales a los vecinos (“blancos” españoles) y a los “libres” (mestizos, zambos, mulatos). En la visita que realizó Andrés Berdugo y Oquendo en 1755 a las provincias de Tunja y Vélez, además de llamar “haraganes” a los indígenas, el visitador hace notar también el desfaldo al erario derivado de

²⁸ Francisco Antonio Moreno y Escandón, “Estado del Virreinato de Santafé, Nuevo Reino de Granada, y relación de su gobierno y mando”, en Germán Colmenares (comp.), *Relaciones e informes de los gobernantes de Nueva Granada*, Tomo I (Bogotá: Banco Popular, 1989), 159. Ocioso es «El que no se ocupa en cosa alguna», Covarrubias, 124v. En el diccionario de la Real Academia Española se dice sobre lo que es “ocioso”: «Se toma también por lo que es sin fruto, provecho, ni sustancia», RAE, *Diccionario...*, Tomo V, 1737, 16; mientras que “ociosidad” es «El vicio de perder o gastar el tiempo inútilmente. [...] La ociosidad es madre de los vicios», RAE, 15-16. Ambas palabras vienen de “ocio”: «Cesación del trabajo, inacción o total omisión de hacer alguna cosa. [...] Se toma también por diversión u ocupación quieta, especialmente en obras de ingenio: porque estas se toman regularmente por descanso de mayores tareas», RAE, 15.

²⁹ Francisco Antonio Moreno y Escandón, “Concepto del Protector de Indios, 20 de marzo de 1772” en *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*, transcripción de Germán Colmenares (Bogotá: Banco Popular, 1985), 59. El verbo “holgar” se refiere a «estar ocioso, no tener en qué trabajar», Covarrubias, 57R. En el Diccionario de Autoridades se indica que “Holganza” significa: «Quietud, reposo y tranquilidad de ánimo», Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, Tomo IV (Madrid: Francisco del Hierro, 1734), 166. Volviendo al informe del “Estado del Virreinato”, Moreno y Escandón refiere la ociosidad y la “vida silvestre” de los indígenas, mostrando el caso específico sobre la insegura permanencia de los naturales en las misiones religiosas en el gobierno de Mainas y San Borja (en Quito), y que ésta se debía a que, viéndose «hostilizados los indios bárbaros por los portugueses que tienen vinculadas sus utilidades en apresarlos, reduciéndolos a servidumbre, temerosos de caer en sus manos y experimentar su rigor, toman por asilo y refugio acogerse a los pueblos de las misiones, donde por este motivo nunca hay seguridad de su permanencia como gente acostumbrada a la ociosidad y vida silvestre», Moreno y Escandón, “Estado del Virreinato”, 171.

este arrendamiento prohibido por las leyes:

No originándose de estos arrendamientos utilidad alguna a los indios, por las razones que lleva referidas, antes sí el perjuicio de darse más a la embriaguez y hacerse más haraganes, contra estas repetidas reales disposiciones, que mandan a las justicias hagan que los indios no sean holgazanes, ni vagabundos, y que trabajen en sus haciendas, o labranzas, sucediendo lo contrario, con la introducción de los arrendamientos, verificándose que la abundancia de tantas tierras, por lo común lo han hecho más pobres y viciosos³⁰.

Como se lee en estas palabras de Berdugo y Oquendo, la vagancia es otra de las hijas de la pereza. Pero, como veremos más adelante, la vagancia es un fenómeno más relacionado con la deserción.

Según se ha podido apreciar hasta aquí, los términos usados a finales del siglo XVIII para dar cuenta de la pereza son, por una parte: perezosos, ociosos, desidiosos, holgazanes, haraganes, y, por otra parte, flojos y vagabundos. En cuanto a la pereza y la flojedad se puede decir (con base en los diccionarios de época consultados y las acepciones que denotan los documentos), que existe una diferencia: mientras que la flojedad implica una especie de debilidad o falta de fuerza física para realizar alguna actividad, la pereza implica negligencia o desprecio para llevar a cabo dicha actividad, aunque se tenga la fuerza para ejecutarla.

Las autoridades españolas usaban indistintamente contra los indígenas, algunas veces, la acusación de “flojos” sin importar si eran perezosos o si eran débiles físicamente (no era su objetivo hacer un estudio de su comportamiento y de su capacidad corporal para descubrir si en realidad no eran capaces de realizar un trabajo o si sencillamente no querían hacerlo: lo importante era que realmente no lo hacían). Por lo tanto, en las acusaciones de “flojera” no se percibe ningún aviso de condescendencia: la flojera era reprochada con el mismo ahínco que la pereza. También es importante la distinción que señala Pilar López-Bejarano entre

³⁰ Andrés Berdugo y Oquendo, “Informe sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII”, transcripción de Josefina Chaves de Bonilla, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1, No. 1 (1963): 153-54. En cuanto al apelativo de “haragán”, dice Covarrubias: «vale holgazán, flojo, perezoso, tardo en lo que le mandan hacer: lo cual hace con desgana, y murmurando, o refunfuñando. [...] Cosa propia de ruines criados, o peones, y jornaleros, rezongones. [...] Ordinaria cosa debe ser que los peones del campo, no estando el dueño de la hacienda presente, se echan debajo de una sombra la siesta, y están cantando, o durmiendo», Covarrubias, 48R. Casi es exactamente la misma definición que aparece en RAE, 126.

ocio y pereza: mientras que el ocio hace referencia al tiempo que se ocupa en hacer nada, la pereza era definida como un desdén en relación a la realización de una actividad³¹.

Sumados a estos apelativos principales, en los documentos se pueden encontrar formulaciones que refieren la pereza de manera indirecta por medio de palabras clave, algunas un tanto ambiguas y hasta poéticas, tales como “vida silvestre”, “vida libre”, “vida relajada”, “poca aplicación al trabajo”, “inconstancia”, entre otras. También, al momento de hacer la acusación de pereza, surge el recuento de los comportamientos que son la “puesta en práctica” de la pereza: la deserción, la vagancia, el arrendamiento ilegal de tierras, la evasión total o parcial del pago del tributo, las borracheras y también el robo, las riñas y los juegos; todos comportamientos catalogados genéricamente unas veces como “vicios” y otras como “malentretamiento”, con el agravante de que no sólo eran hábitos mal vistos por los valores morales cristianos de aquellos tiempos, sino que terminaban por ser acciones que directamente causaban daño al orden colonial (aunque no estuvieran dirigidas conscientemente), pues muchos de estos hábitos constituían delitos penados por las leyes.

En sentido extra-moral, la pereza simplemente es una actitud apática frente a cualquier actividad que implique la realización de un esfuerzo, como el trabajo. Desde una perspectiva religiosa cristiana, la pereza también era denominada “acidia”, uno de los siete pecados capitales, y se definía —en uno de los catecismos más representativos del catolicismo escrito por el padre Gaspar Astete en 1599—, como «un caimiento de ánimo en bien obrar», cuya única forma de combatirlo era la *diligencia*³². Esta actitud tiene la posibilidad de presentarse de formas innumerables, dado que el tiempo de pereza puede ser tiempo de ocio, es decir, es el tiempo libre en el que no se tiene ocupación de ninguna clase, y por tanto, cualquier cosa que se haga (que no implique esfuerzo/trabajo en sentido estricto)

³¹ Pilar López-Bejarano, *Gente ociosa y malentretada. Trabajo y pereza en Santafé de Bogotá, siglo XVIII* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2019), XXVIII.

³² Gaspar Astete, *Catecismo de la Doctrina Cristiana del padre Gaspar Astete explicado por el Licenciado D. Santiago José García Mazo, Canónigo Magistral de Valladolid* (Bogotá: Imprenta de José A. Cualla, 1845), 272. Los pecados capitales no aparecen consignados en la Biblia, y no siempre fueron siete; en algunos casos cuando se enumeran estos pecados, sean siete o más, tampoco aparece consignada la pereza, y en otras ocasiones cuando se la enumera dentro de estos pecados, no es referida como madre de los demás pecados, sino que a veces aparece el orgullo como el padre causa de todos los vicios y males. Los siete pecados capitales en los que se incluye a la pereza, como se conocen hasta hoy, proceden de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (1274). López-Bejarano, 48.

constituirá una forma improductiva o inútil de perder el tiempo. En otros términos, lo “ocioso” es todo lo contrario de lo “oficioso”, entendido como el tiempo empleado en una ocupación de la que resulta un beneficio y no un perjuicio³³.

Más allá de las rimas, los habitantes del siglo XVIII, y principalmente los encargados de procurar el orden de la sociedad, tenían claro que la pereza era el primer paso para incidir en un sinnúmero de actividades que estaban catalogadas como improductivas y nocivas para cada individuo o para la sociedad, como sabía muy bien Moreno y Escandón cuando delataba la holgazanería como la genitora de juegos, riñas y embriagueces, y todo género de vicios:

Entre otras causas puede decirse la principal de la holgazanería, la misma abundancia de comestibles baratos, frecuentes y fáciles de adquirir, que con poco trabajo encuentran lo preciso para socorrer la vida y descuidarse del trabajo entregados al ocio. No por otra razón dentro de las mismas poblaciones se tropiezan muchas gentes sin ocupación ni destino, vagantes y muy nocivas a la sociedad pública, como dispuestos a todo género de vicios, fomentando juegos, riñas y embriagueces, apadrinando esclavos y sirvientes a que es correlativo el mal servicio doméstico en las casas y la deterioración de muchos pueblos, cuyos indios se ausentan y hallan abrigo en poblaciones donde hablan a su libertad, con notorios desarreglos de costumbres³⁴.

1.3. El carcoma del Resguardo y de los Pueblos de Indios

El problema de la pereza se vuelve más complejo en el escenario del siglo XVIII, dado que entran en juego todos estos factores antedichos. Factores que, a su vez, tienen variadas aristas. En este apartado, teniendo como territorio de estudio el altiplano cundiboyacense (las antiguas provincias de Santafé y Tunja), se estudiará la mayoría de estos determinantes producidos o relacionados con la pereza que demarcaron la historia del resguardo y de los pueblos de indios.

Para el siglo XVIII el periodo de la conquista había pasado, pero la colonización seguía vigente y muchos territorios seguían en disputa con los indígenas que no se

³³ Oficio: «vulgarmente significa la ocupación que cada uno tiene en su estado, y por esto solemos decir del ocioso, y desacreditado, que ni tiene oficio, ni beneficio» Covarrubias, 124V. El término “molície” no aparece en Covarrubias ni en el diccionario de Autoridades, como tampoco aparece en las fuentes primarias para el caso neogranadino.

³⁴ Moreno y Escandón, 217.

sometieron, como los motilones de la Guajira hasta Maracaibo, los cunas desde Cartagena hasta el Chocó y el Darién, los chimilas en Santa Marta, y los pijaos en la provincia de Popayán. Sin embargo, el control español sobre el territorio había ganado terreno, sobre todo en las provincias de Santafé y Tunja. En estos lugares, la Corona había organizado la población mediante diversos tipos de poblamiento, como las villas y ciudades, en las que habitaba la mayoría de población española y mestiza, y los naturales habían sido destinados a los Pueblos de Indios, dentro de los resguardos.

Algunos autores han planteado una diferencia entre el pueblo de indios y el resguardo: el caserío de indígenas (es decir, la zona urbana donde los naturales tenían sus viviendas, construidas alrededor de una iglesia, con solares al lado de las casas), y el Resguardo (la extensión de tierras destinada para el cultivo, la zona rural), constituían el pueblo de indios³⁵. Pero parece más posible que un resguardo fuera la extensión más grande de territorio, que contenía uno o varios pueblos de indios³⁶.

El resguardo fue una institución que se creó con la intención de “resguardar” a los indígenas dentro de un territorio determinado, aislándolos y, de este modo, controlándolos mediante la imposición de un estilo de vida que buscaba asimilarse al que tenían antes de ser sometidos, pero con nuevas reglas asignadas por los españoles. Los resguardos se conformaron desde 1593³⁷, y los “pueblos de indios” desde inicios del siglo XVI, después de una “reducción”, llevada a cabo, en los más de los casos, por un cura que, andando por el territorio, *congregaba* a los indígenas que se encontraban dispersos y levantaba iglesia y casas en un punto específico para vivir “a son de campana”.

El resguardo surgió en respuesta a las problemáticas que presentaba la encomienda. Con el fin de evitar los abusos cometidos por los encomenderos, la Corona creó el resguardo para “proteger” a los naturales³⁸. Además, este territorio estaba pensado para evitar la

³⁵ Así lo presenta Marta Herrera Ángel, *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII* (Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Academia Colombiana de Historia, 2002), 168

³⁶ Diana Bonnett Vélez, “De la conformación de los pueblos de indios al surgimiento de las parroquias de vecinos. El caso del Altiplano cundiboyacense”, *Revista de Estudios Sociales*, No. 10 (2001): 9-19. DOI: <https://doi.org/10.7440/res10.2001.01>

³⁷ Herrera Ángel, 165.

³⁸ Aunque en apariencia “proteger a los naturales” es la intención que presenta la corona, Santiago Muñoz Gómez no está en concordancia con este punto pues, según él, el sistema de corregimientos en 1593, la

influencia de los demás grupos étnicos, segregando a los naturales en unas tierras destinadas exclusivamente para su labranza y, por medio de esta, obtener el tributo que tenían que rendir a la Corona³⁹.

Hasta cierto momento, en el resguardo sólo podía vivir la población indígena, con excepción de los curas doctrineros, encargados de su “administración religiosa”, y los corregidores, encargados de su administración política. Paulatinamente, en el proceso de evolución del resguardo, esta segregación se ve erosionada por la incursión de forasteros de otras castas, los cuales fueron admitidos algunas veces como vecinos *agregados* dentro del resguardo. Con esto, la comunidad indígena muchas veces se vio sometida a nuevos abusos o dificultades por parte de dichos colonos que usurpaban, invadían o arrendaban sus tierras⁴⁰. El resguardo fue una de las instituciones que sobrevivió a lo largo del periodo colonial (aunque el resguardo en la República responde a otros criterios), ya que los primeros intentos por abolir la encomienda se dieron desde 1542⁴¹, el concierto obligatorio se suprimió en 1720, la mita minera en 1729⁴², y la mita urbana fue abolida en 1741⁴³. Aunque es importante hacer la precisión de que dichas prohibiciones se dieron desde el plano legislativo, porque en la práctica estas instituciones siguieron existiendo, con menor distinción, hasta bien entrado el siglo XVIII.

Uno de los principales propósitos del resguardo como institución estatal, fue el de permitirles fácilmente a las autoridades españolas la recaudación del tributo⁴⁴. Durante el tiempo que tuvo mayor preeminencia, esta institución se constituyó en la relación de vasallaje por excelencia entre la población indígena y la Corona Española, cuando la encomienda, las

asignación y reducción de resguardos, la implantación de la mita, la repartición de tierras en los alrededores de los resguardos para las haciendas, y las Nuevas Leyes, no fueron políticas indigenistas por parte de la corona y la Iglesia, «en lugar de aliviar las condiciones de trabajo de las comunidades nativas fueron en detrimento de la autonomía que habían podido conservar para manejar las relaciones de producción e intercambio durante la encomienda»; Santiago Muñoz Arbeláez, *Costumbres en disputa: los muisca y el Imperio español en Ubaque, siglo XVI* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2015). 156.

³⁹ Margarita González, *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1970), 9.

⁴⁰ González, 14.

⁴¹ Se trató de abolir la encomienda en varios periodos. Hernández Rodríguez, por ejemplo, dice que hubo un decreto de abolición de la encomienda el 23 de noviembre de 1718, Hernández Rodríguez, 250.

⁴² AGN (Bogotá), *Milicias y Marina*, 116, f. 533v a 536r; y *Caciques e Indios*, 71, f. 323r y v. Citados por Herrera Ángel, 67.

⁴³ Herrera Ángel, 106.

⁴⁴ González, 15.

diversas versiones de la mita, el concierto obligatorio⁴⁵ y los servicios personales resultaron en formas fracasadas, por su imposibilidad de obtener adecuadamente la tributación de los indígenas, pese a que todas estas instituciones, producto de este choque entre la civilización europea y la indígena, se crearon basadas en las formas de producción y de organización social preexistentes, una combinación entre el feudalismo y los sistemas señoriales europeos, alrededor de la organización del clan o la tribu⁴⁶ (por eso la figura del cacique fue tan importante para los españoles en el control de las comunidades) y, por supuesto, el esclavismo; a esto se le conoce no como feudalismo o como el “modo de producción asiático”, sino como *colonialismo*⁴⁷ en relación con una metrópoli europea⁴⁸.

Todas estas instituciones pretendieron organizar las relaciones sociales de producción entre la Corona y los indígenas sometidos, constituidos en vasallos. Con el transcurrir del tiempo se fueron presentando problemáticas que deterioraron el funcionamiento del resguardo, y uno de los desenlaces más sustanciales de este declive lo constituyen las conocidas “reducciones”, extinciones y agregaciones de unos pueblos de indios a otros, a mediados del siglo XVIII.

Esta reducción consistía en el traslado de los habitantes de un pueblo de indios, cumpliendo con una serie de condiciones, como por ejemplo que coincidieran las características del “temperamento”, es decir, que la calidad de las tierras y el tipo de frutos del territorio de destino fueran similares a los que se hallaban en el pueblo de origen. Las reducciones fueron muy recurrentes durante todo el periodo colonial. Jorge Orlando Melo cuenta que «en 1602-3 se trató de reducir los 83 pueblos de Santa Fe a 23 y los 125 de Tunja a 40»⁴⁹. Pero las reducciones que se ejecutan en el XVIII (como las de Berdugo y Oquendo

⁴⁵ En el siglo XVII aparece un “concierto contractual” que se da de manera voluntaria entre el indígena y su patrón, que podría ser un hacendado. De esta manera el indígena podía escoger dónde emplearse, con quién, y el tipo de trabajo a desarrollar, bajo la paga de un salario. Esto se hacía por medio de unas “Cartas de concierto” que publicaba el contratante. González, 35-39; y Hernández Rodríguez, 16.

⁴⁶ Hernández Rodríguez, 15, 277, 301, 334.

⁴⁷ Marco Antonio Gutiérrez Martínez, “¿Capitalismo feudal en Latinoamérica? Breve ensayo de las instituciones y el sistema económico colonial español en América Latina”, *Pacarina del Sur* 11, No. 43 (2020). Consultado el 25 de junio de 2021. Disponible en:

www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1888&catid=15

⁴⁸ John H. Elliott, *España, Europa y el mundo de Ultramar, 1500-1800* (Madrid: Taurus, 2010); John H. Elliott, *Imperios del Mundo Atlántico: España y Gran Bretaña en América 1492-1830* (Madrid: Taurus, 2006).

⁴⁹ José Orlando Melo, “Francisco Antonio Moreno y Escandón: Retrato de un burócrata colonial” en Germán Colmenares (transcrip.), *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*, (Bogotá: Banco

en la visita de 1755, las de Aróstegui en 1755-1760, y con más ahínco en las visitas dirigidas por Moreno y Escandón de 1775 a 1779), tienen una particularidad histórica que las carga de nuevo contenido, volviéndolas susceptibles de un tratamiento específico que las caracterice y las distinga de reducciones promovidas en otros momentos. La historiografía reciente ha comentado estos hechos queriendo explicar las causas que mellaron el funcionar de los resguardos y produjeron las reducciones y las agregaciones, pero ningún autor reciente ha enunciado sistemáticamente estas causas y su articulación, por lo cual la explicación que se ha ofrecido resulta incompleta.

Efectuando una mirada rápida sobre esta historiografía, en estudios como el de Margarita González, *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*, se señalan tres factores como las razones más notables por las cuales se produjeron las reducciones: los arrendamientos de tierras que hacían los naturales a los vecinos, la disminución de la población indígena y la ausencia de los indígenas de sus lugares de residencia con motivo de la realización de la mita y el concierto. Este mismo concepto es compartido por Magnus Mörner⁵⁰, aunque este último sólo precisa el papel del mestizaje como causa de la disminución de la población indígena⁵¹ y no lo analiza como uno de los motivos de las reducciones de pueblos de indios.

Asimismo Marta Herrera Ángel, en *Ordenar para controlar*, afirmó que la Corona planificó las reducciones con la intención de «adecuar el ordenamiento espacial y administrativo a los cambios demográficos»⁵². Es decir, plantea la disminución demográfica como principal causa pero, a su vez, no desentraña las problemáticas de esta disminución, ni siquiera la relaciona con el mestizaje. Es decir, Herrera Ángel no explica los cambios demográficos, sólo da cuenta de que los hubo sin entrar en detalles. Así como la mayoría de los autores, esta autora supone la baja demográfica como una obviedad, sin revelar

Popular, 1985), 25. Sobre esto habría que establecer: ¿qué diferencia histórica hay entre las reducciones mencionadas por Jorge Orlando Melo, con las reducciones de 1775-79? Más, si se tiene en cuenta que se demolieron 54 pueblos en la década del 70 del siglo XVIII, y se decretó la extinción de 15 más, (Herrera Ángel, 96), cifras que resultan inferiores a las de Melo para el siglo XVI.

⁵⁰ Magnus Mörner, “Las comunidades de indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 1 (1963): 69-70.

⁵¹ Mörner, 83.

⁵² Herrera Ángel, 81.

metódicamente las demás pautas que dieron pie a la disminución poblacional de los naturales.

En otro apartado, de manera desvinculada en la articulación de las causas de las reducciones, González argumentaba que la justificación principal para realizar estas reducciones era el ahorro que hacía la Corona en el pago de estipendios a los curas doctrineros y con este ahorro, la disminución del poder del clero. Y más tarde, dice que el “móvil real de esta política” fue la presión de la “oligarquía criolla” por apropiarse de las tierras del resguardo⁵³. González presenta estas causas, una tras otra, sin articularlas y sin considerar la importancia particular que tiene cada una.

Ningún autor menciona la pereza como otra de las causas del mal funcionamiento del resguardo. Ninguno postula ni estudia la deserción en un sentido amplio, ni la relaciona con la disminución de la densidad demográfica. Y ninguno articula todos estos factores, que se conjugaron para que las autoridades coloniales en la segunda mitad del siglo XVIII vieran la necesidad de realizar nuevamente una “reducción”⁵⁴, en un discurso que permita comprender acertadamente la crisis del resguardo.

En resumen, ningún autor ha dicho lo siguiente: las reducciones, extinciones y agregaciones (o avcendamientos) se produjeron dada la imposibilidad de conseguir la tributación de los indígenas, y esta imposibilidad se dio gracias a dos grandes factores (que

⁵³ González, 43, 48 y 52. El arrendamiento de tierras por parte de los no-indígenas lo repite en la página 63. El argumento de la presión de los no-indígenas, la “oligarquía criolla” como ella los llama, lo repite en las páginas 67-68, donde menciona que los no-indígenas, vecinos del pueblo de indios, argumentaban una desproporción entre las dimensiones de las tierras asignadas, que eran muchas, y la cantidad de indígenas, que eran pocos, razón por la cual se debía hacer la reducción de pueblo. Esta “desproporción entre la población indígena y la extensión de los resguardos” la repite en la página 72.

⁵⁴ “Reducción” que esta vez no sería para *congregar* (llevar a cabo una *agregación*) a los indígenas que vivían dispersos, como fue cotidiano en el siglo XVI, sino esta vez para *reducir*, es decir, mermar la cantidad de pueblos de indios. “Reducir” tiene el significado de convencer, de dejar a alguien «convencido y vuelto a mejor orden» en un sentido cristiano de buscar la *conversión*, Covarrubias, 156V. Es sinónimo de convertir: Parte II, 131V. Este es el significado que tenían las primeras “reducciones” desde el siglo XVI, a tal punto que a los pueblos de indios también se les designaba con el metonímico de “Reducción”. Pero también quiere decir “minorar”, es decir, disminuir, y este es el significado que se usaba cuando dos pueblos de indios se reducían a uno, RAE, *Diccionario...*, Tomo V, 1737, 533. Las reducciones del siglo XVI consistían en crear nuevos asentamientos, con indígenas que eran sometidos y eran reducidos, es decir, eran aglomerados, porque antes de esto su forma natural de asentamientos los hacía vivir dispersos en el territorio. Las reducciones del siglo XVIII consistían en reducir, es decir, *contraer* los poblados ya constituidos, juntándolos. Este término también denotaba la labor de los pastores y su rebaño de ovejas, las domesticadas y las cimarronas; «Las autoridades coloniales hacían una poderosa analogía entre la domesticación de animales, el colonialismo y la esclavitud, y las reducciones empleaban este lenguaje para describir el tipo de orden que querían construir en los Andes», Muñoz Arbeláez, 88.

a su vez se pueden desagregar) relacionados entre sí: la disminución demográfica indígena y la pereza indígena. La disminución poblacional fue causada por el mestizaje racial y cultural, la deserción (en clave de ausentismo, fuga y escape) y la vagancia, estas dos últimas motivadas también por la pereza, y ésta, por su parte, fue la causante de la improductividad y del arrendamiento ilegal de tierras. Las reducciones, extinciones y agregaciones, a final de cuentas, fueron un ataque directo contra el resguardo, a favor de la población no-indígena.

1.3. La minoración de los indígenas

Son múltiples los orígenes de la disminución de la densidad demográfica de indígenas desde el arribo de los europeos. Entre los más conocidos se destacan: las enfermedades llegadas de Europa que el sistema inmunológico de los nativos no resistió, ocasionándoles la muerte; la guerra que se les emprendió en la conquista y, más tarde, la minoración poblacional fue producto del contacto con la población no-indígena. Este contacto tuvo variadas facetas, de las cuales las que más se han hecho notar fueron el mestizaje étnico y cultural (o “aculturación”, o “asimilación cultural”, como se le conoce generalmente, que se puede dar sin cruce biológico, cuando el individuo de una etnia cambia sus costumbres culturales por las de otro grupo social). El mestizaje constituye uno de los factores que más se ha estudiado, y su protagonismo como fenómeno determinante de cambios no tiene cuestión⁵⁵.

El mestizaje de los indígenas con otros grupos étnicos, relacionado con los resguardos y la tributación, establecía una avería a las arcas reales porque los mestizos estaban exentos de tributar. En esta línea, el mestizaje biológico también era un problema para el orden jerárquico de las razas que se quiso imponer como fundamento desde el inicio de la colonia, pues abolía la razón de ser de los resguardos de donde los españoles obtenían el tributo de una población que desde un principio era fácilmente identificable: el indígena. Pero desde la mitad del siglo XVIII también se percibe una nueva postura dentro de las jerarquías coloniales que es contraria a la anterior, y posiblemente se produjo a raíz de las reformas

⁵⁵ Desde la época colonial se pensaba que el mestizaje era la razón de la “extinción del indígena”, y por eso la Corona intentó separar a los indígenas del resto de etnias, González, 67.

borbónicas y sus políticas incipientemente liberales, que empezaron a ver con buenos ojos el mestizaje y la reducción de los resguardos y pueblos de indios, por una parte, para aprovechar económicamente las tierras de las que fueran sacados los naturales y cubrir el “déficit fiscal”⁵⁶ que se presentaba con la no tributación, y por otra, para beneficiarse de la nueva mano de obra mestiza, que no estaba sujeta a las leyes de protección de los naturales. Esto era lo que pensaba por ejemplo Francisco Silvestre en 1789: «El dejar a los Yndios en la clase de Libres y sujetos a sus cargas, repartiéndoles las tierras de sus resguardos con títulos de propiedad a cada uno, sería de los primeros medios con que se irían quitando muchos abusos»⁵⁷.

Tan es así que, según noticia de Mörner, el Consejo de Indias «aprobó entonces la iniciación en Nueva Granada de una política que en realidad significaría que las anticuadas leyes de segregación creadas para proteger a los indios, se transformarían en un instrumento para favorecer a los campesinos blancos y mestizos»⁵⁸, aunque hubo quien se opusiera a esta nueva política que buscaba “españolizar a los naturales” (y con esto, hacer que desaparecieran las castas para explotar por medios más eficaces a todos los habitantes del virreinato), para conservar la postura previa, como Fernando Bustillo en 1761, Francisco Javier Serna y José Joaquín Vasco Vargas⁵⁹, argumentando que la principal consecuencia de esto sería el aumento del mestizaje y el subsecuente exterminio de la “estirpe indígena”.

En un análisis que José Ignacio de Pombo hacía en 1804 (de los primeros en inspirarse directamente en las innovadoras teorías de los fisiócratas —para la época—, en las teorías economistas Adam Smith y con una perspectiva clara de la cuestión económica del virreinato), proponía una manera de aumentar el recaudo en beneficio de las arcas reales, y que «Este y aquel valor podría desde luego triplicarse, con solo remover los principales obstáculos que opone la naturaleza, el gobierno y la ignorancia. [...]», los cuales obstáculos

⁵⁶ En realidad, este déficit fiscal corresponde a una sensación, a una percepción social por parte de los burócratas y algunos otros personajes coloniales, y no fue, concretamente, una situación de desbarajuste financiero o contable (si se produjo en algunas ramas de la economía fue de modo parcial, pero en la generalidad de la situación económica del Virreinato no existió tal fenómeno). Sin embargo, esta percepción es tan importante como si hubiera sucedido el hecho en realidad, dado que las autoridades se comportaron como si efectivamente así hubiera sido. Este tema se discutirá al final de este capítulo.

⁵⁷ Silvestre, 133.

⁵⁸ Mörner, 76.

⁵⁹ Bonnett, “Tierra y comunidad”, 157-162.

son los siguientes: «la del derecho de capitación, o tributo de los indios, que los mantiene en su primitiva barbarie, y en una servidumbre y dependencia de los corregidores y curas, mayor que la de los esclavos»⁶⁰.

Más adelante explica con mayor detalle este punto:

el derecho de capitación o tributo de los indios, no solo los tiene sujetos y dependientes de los corregidores y curas, en los términos más abusivos, sino también envilecidos de modo que negros y mulatos libres, se consideran mejores que ellos, y los desprecian impidiendo dicho derecho su unión y mezcla con las demás castas, y por consiguiente su civilización, lo cual por el hecho de libertarlos de dicha contribución, y darles terrenos en propiedad se facilitaría; y sujetándolos a las contribuciones de los demás habitantes, la Real Hacienda resarciría el producto actual de dicho derecho⁶¹.

Esta tesis es más radical que las anteriores, pues no buscaba solamente obtener recursos de la mano de obra mestiza y de los “blancos”, sino que proponía nuevas costumbres para el trabajo: Pombo planteó aquí convertir al indígena en un trabajador asalariado, en un “proletario”⁶².

Había una dicotomía entre la clase dominante, un debate, como en casi todos los aspectos de la política colonial. Dos intenciones españolas en conflicto: una a la que no le interesaba el resguardo y busca acabarlo para quedarse con esas tierras, y otra que pensaba

⁶⁰ José Ignacio de Pombo, “Memoria sobre el contrabando en el virreinato de Santa fe”, en Antonio de Narváez y José Ignacio de Pombo, *Escritos económicos* (Bogotá: Banco de la República, 2010), 105,

⁶¹ Pombo, “Memoria sobre el contrabando”, 108.

⁶² Esta es una tesis fundamental en el estudio histórico que hace José Carlos Mariátegui de la población indígena en el Perú desde el siglo XVI al XX. Para Mariátegui, la lucha por la tierra, el problema agrario, se ha resuelto desde la llegada de los españoles a través del acaparamiento de tierras indígenas, convirtiendo a quienes eran pequeños agricultores con una cultura comunitaria, en trabajadores asalariados, el mismo proceso que sucedió durante la Revolución Industrial en Inglaterra que le permitió a Karl Marx hacer sus análisis: ¿De dónde salió la clase proletaria, sino de la clase campesina desplazada y desempleada? José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Barcelona: Editorial Crítica, 1976).

Esta perspectiva es compartida por Guillermo Hernández Rodríguez: «El indio trabajó en las minas como mitayo y en los latifundios como concertado. Cuando cesó la fuerza que lo obligó a esta clase de trabajos, pudo alquilarse por su voluntad y habiendo perdido la tierra para ganar su libertad llegó a constituir la crisálida del proletariado moderno», Hernández Rodríguez, 16.

En la época, Francisco Silvestre estaba por una línea similar. Además de la cita de páginas anteriores donde declaraba la necesidad de hacer que los indígenas dejen de ser tributarios y se conviertan en “libres”, en pequeños propietarios, también aseveró lo siguiente: «Debe si ponerse todo el cuidado en el fomento de lo poblado, tratando de españolizar a todos los Yndios reducidos, y reduciéndolos a la clase de los demas Vasallos libres del tributo personal, aunque con él son mejorados y mas privilegiados, que todos los demas (sobre cuyo importante asunto pudiera formarse un separado discurso, que acreditase esta indispensable necesidad) hasta que, si es posible, olviden este nombre», Silvestre, 90.

en proteger el resguardo por su aporte de tributo para sustentar las Cajas Reales.

Estos atisbos de liberalismo se ven mucho más claros en los ideales de las nacientes repúblicas liberales del siglo XIX que querían una “nación mestiza”. Sin embargo, el mestizaje y la aculturación no constituyen la única causa de la disminución de la población indígena ni la única razón por la cual los pueblos de indios fueron reducidos ya que, como se mencionó anteriormente, la población indígena se había recuperado a inicios de siglo y sólo se estancó, más no disminuyó, luego de la mitad del siglo. Además, como se verá a continuación, el indígena había hecho un aporte directo en la crisis que sufrió la institución del resguardo.

Las causas menos conocidas de la disminución poblacional de indígenas giran en torno a la deserción de los resguardos motivada por la pereza. Esta deserción se desplegaba también de variadas formas: deserción simple en clave de ausencia por trabajar en otro lado o por trashumancia y nomadismo, vagancia (más relacionada con los “vicios”), y fuga o escape del trabajo. En los siguientes sub-apartados se desagregarán estos aspectos, así como los concernientes al contacto inter-étnico, sus repercusiones en la demografía indígena y las dinámicas propias de los naturales, hasta el resultado final: la crisis del resguardo.

1.3.1. Presencias de no-indígenas en los resguardos

Que en las comunidades indígenas hayan residido agentes extraños, como españoles, mestizos y demás “castas”, es un acontecimiento sabido por “pública voz y fama”, así como se sabe que esto estaba prohibido por parte de la normatividad colonial⁶³.

Estos “agentes extraños”, más conocidos como “vecinos”, aquí se denominarán genéricamente como “no-indígenas”, dado que el término de “vecinos”, en principio, sólo designaba a habitantes de las ciudades y las villas⁶⁴, y por lo tanto denotaba, en estos colonos, una “limpieza de sangre” mucho más clara: eran “blancos” españoles —según la concepción de la época—. Pero más tarde, el concepto pasó a incluir a mestizos, mulatos, y españoles o

⁶³ Mörner, 64. Y así lo dice la *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del rey Don Carlos II. Tomo II, quinta edición. Con la aprobación de la Regencia Provisional del Reino, 1841*, Libro VI, Título III, Leyes XXI, XXII y XXII.

⁶⁴ Herrera Ángel, 85.

criollos que, procedentes de una villa o ciudad (léase *vecinos* de tal villa o ciudad), llegaban a vivir en territorios indígenas y pasaban a ser *agregados* “de tal pueblo de indios”⁶⁵. El término está cargado de cierta ambigüedad que aquí se pretende resolver bajo una categoría más simple (la de “no-indígenas”, que engloba a todos los demás grupos sociales), pero mucho más sugerente en cuanto permite revelar la calidad de extrañeza de estos individuos dentro de la comunidad indígena, y haga percibir que este carácter de extraños esencialmente tenía implicaciones en términos sociales, políticos y económicos.

Efectivamente, aunque ya se ha señalado la prohibición de que los no-indígenas habitaran los pueblos de indios o el resguardo, lo cierto es que la legislación española presentó contradicciones o modificaciones en este asunto. En 1774 la Junta General de Tribunales de la Audiencia de Santafé permitió que se hicieran *avecindamientos*, es decir, que población no indígena se asentara en terrenos de jurisdicción del pueblo de Indios⁶⁶. Y ya desde 1622, por una orden del arzobispo Fernando de Ugarte, se permitía que los no-indígenas fueran a recibir los servicios religiosos a los resguardos por parte del cura doctrinero, y en muchas ocasiones pasaron a ser “agregados” al territorio indígena, es decir que se legalizaba su presencia allí⁶⁷. Con lo cual, según lo postuló Marta Herrera Ángel, la residencia ilegal de los no-indígenas en tierras indígenas no se dio de forma tan generalizada como lo plantearon Juan Friede y Magnus Mörner⁶⁸, y la principal razón de que población no-indígena llegara a vivir junto a los naturales en la zona andina, continuando con los argumentos de Herrera Ángel, radicaba en la búsqueda de servicios religiosos ofrecidos por el cura doctrinero, comparando esta situación andina con la presentada en la región Caribe, donde no se presentaron tantos asentamientos de población no-indígena en los resguardos ya que la escasez de curas doctrineros no lo propiciaba⁶⁹.

⁶⁵ González, 66. Según Marta Herrera Ángel, estos “vecinos” «no ocupaban estrictamente hablando, tierras indígenas», 85. Esta afirmación es una de las tesis más importantes de Herrera Ángel, pero, como se intentará dejar ver a continuación, es incorrecta.

⁶⁶ A.G.N. (Bogotá), Poblaciones Varias, 7, f. 701r. Citado por Herrera Ángel, 175.

⁶⁷ Herrera Ángel, 173.

⁶⁸ Herrera Ángel, 85-86. Juan Friede, “De la encomienda indiana a la propiedad territorial y su influencia en el mestizaje”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 4 (1969): 35-61.

⁶⁹ Herrera Ángel, 86, 180. Aunque también señala que la venta de tierras indígenas, declaradas realengas, pudo fomentar el asentamiento de no-indígenas, en la pág. 167.

1.3.1.1. Agregaciones y anexos

Existe una confusión entre las categorías de anexos, agregaciones y reducciones, que a continuación se pretende resolver. La “agregación” era más o menos lo que se dijo arriba: los “vecinos” que pasaban a formar parte de la jurisdicción de un resguardo, aunque su procedencia fuera de ciudades o villas, o de otros sitios⁷⁰. Los anexos fueron más característicos de la región Caribe y podían también denominarse como “agregaciones”. Consistían en la legalización de un *sitio*, cuya administración jurídica y religiosa pasaba a depender del asentamiento al que se anexaba, el cual, en la mayoría de los casos, era una parroquia de vecinos (población no indígena)⁷¹. En los Andes centrales se daban dos tipos de agregaciones: las de los “vecinos”, y las de los indígenas agregados, o *reducidos* (mejor dicho) a otro pueblo de indios. En términos generales eran casi sinónimos, pero en las políticas de poblamiento muestran diferencias muy marcadas, sobre todo en cuanto a “agregaciones” y “reducciones”, como se verá.

Esta distinción entre reducción y agregación es crucial, porque aunque los españoles usaron indistintamente la palabra *agregación* para referirse a traslados de los diferentes grupos poblacionales, o a su legalización en determinado asentamiento, la palabra “reducción” fue un término que se usó para referirse sólo a las políticas de poblamiento sobre los indígenas, no sobre otras etnias. Por eso no podría pensarse que los Pueblos de Indios se *transformaron* en parroquias de vecinos⁷²: al concebir las *reducciones* de los pueblos de indios como agregaciones, se llega a pensar que la reducción de pueblos de indios consistía en añadir un pueblo al lado de otro, sin más, como se hacía en las agregaciones de vecinos⁷³. En realidad, estos pueblos de indios fueron extinguidos, sus habitantes mudados a otro Resguardo o a otro Pueblo de Indios cercano donde se integraban con esa comunidad, y en el lugar del pueblo de indios extinto se erigieron parroquias de vecinos, lo cual no es un

⁷⁰ Herrera Ángel, 92.

⁷¹ Herrera Ángel, 91.

⁷² Herrera Ángel, 95.

⁷³ No basta establecer como única diferencia entre un pueblo de indios y una parroquia de vecinos el hecho de quién se responsabilizaba del pago de los emolumentos del cura, si los encomenderos o la Corona en el caso del Pueblo de Indios, o los vecinos, en el caso de la parroquia, porque para la segunda mitad del siglo XVIII los encomenderos eran casi inexistentes. Herrera Ángel, 96.

proceso uniforme de transformación, sino dos procesos consecutivos: de destrucción y de creación. Sólo en lo que actualmente es el altiplano cundiboyacense, por poner un ejemplo, entre 1758 y 1800, se crearon 66 parroquias de vecinos (“blancos”/mestizos) de donde habían echado a los naturales⁷⁴.

Esto no se puede explicar sólo en términos de reorganización espacial, pues llevaría a dejar a un lado los móviles por los cuales sucedió y la problemática económica que resulta de “reorganizar poblacionalmente el espacio”, esto es: la expropiación de la tierra de indígenas que significó la reducción de pueblos, y asimismo, tratar la presencia de los no indígenas en términos de legalidad o ilegalidad, es decir, en términos de permisividad de asentamiento, no debería ocultar el hecho de que, aunque se aceptara y legalizara la presencia de no indígenas en los resguardos, esto no traería conflictividad, dada la posibilidad de incurrir en un delito al arrendar tierras de resguardo.

Hay que aseverar que la presencia de no-indígenas en territorios del resguardo efectivamente se dio de forma generalizada. En 1775 Moreno y Escandón retrataba así el panorama:

habiendo reconocido personalmente todo este valle de Fusagasugá y visitado los cuatro pueblos de Pasca, Fusagasugá, Tibacuy y Pandí, a que se han reducido los muchos pueblos que antiguamente se fundaron en este partido, y se fueron extinguiendo por la minoración de indios dimanada sin duda ya de la libertad con que voluntariamente abandonan sus pueblos, ya de confundirse con la multitud de vecinos y gentes de color agregados al feligresado de los mismos pueblos y sus iglesias, de que por consecuencia resulta ser cada día el menor número de indios y aumentarse el de vecinos de diferentes castas⁷⁵.

Y no sólo Moreno y Escandón, sino también Campuzano y Lanz, Berdugo y Oquendo y Aróstegui. Todos se quejaron constantemente de la presencia de los no-indígenas, o relataron las consecuencias de esta, que podían llegar a ser perniciosas. Verbigracia, en la respuesta a la Instrucción de Moreno y Escandón, José María Campuzano recomendaba en 1776 que era conveniente reducir a los indígenas y separarlos de la población no-indígena, en provecho de la Real Hacienda y «sumo beneficio a los indios, pues unidos en pueblos

⁷⁴ Diana Bonnett Vélez, *Tierra y comunidad, un problema irresuelto. El caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada), 1750-1800* (Bogotá: ICANH-Universidad de los Andes, 2002), 298.

⁷⁵ Moreno y Escandón, “Relación de la Visita de Moreno”, 72.

numerosos y separados de los vecinos, desde luego se dedicarán enteramente al trabajo del campo y se abstendrán de la continua embriaguez que fomentan en los pueblos vecinos de color»⁷⁶.

También, en la visita que realizó Campuzano y Lanz en 1777 al resguardo de Chita (en la actual Boyacá), interroga a Don Antonio de Los Olivos, y le pregunta por el número de vecinos de color que habitaban el resguardo, a lo que Los Olivos respondió: «que le consta ser copioso el número de vecinos agregados a este resguardo, viviendo mezclados con los indios de que resultan fatales consecuencias y la de casarse indios con blancas, y por el contrario, blancos con indias»⁷⁷.

Esta apreciación de Campuzano y Lanz difiere de la postura liberal que anteriormente se citó de Francisco Silvestre. Aunque Campuzano y Lanz hizo parte de las grandes reducciones en las visitas comandadas por Moreno y Escandón, su postura se integró a la línea antigua de proteger al indígena y preservar tanto su número poblacional como su tipo de comunidad.

1.3.1.2. *Las reducciones*

En una de las respuestas que hizo Campuzano a la *Instrucción* mandada por Moreno y Escandón, afirmaba que la reducción era el remedio para estos males, siendo «sumo beneficio a los indios, pues unidos en pueblos numerosos y separados de los vecinos, desde luego se dedicarán enteramente al trabajo del campo y se abstendrán de la continua embriaguez que fomentan en los pueblos vecinos de color»⁷⁸.

En estas palabras de Campuzano se puede leer la intención de que los pueblos de pocos habitantes quedaran “unidos en pueblos numerosos”. La cantidad de indígenas determinaba también si se efectuaba la reducción. En ocasiones, los indígenas se resistían a ser trasladados a otros pueblos, y cuando se enteraban de que se haría la numeración, entre la misma comunidad se preparaban tratando de evitar que faltara algún indígena para ser

⁷⁶ Campuzano y Lanz, 99.

⁷⁷ Campuzano y Lanz, 162.

⁷⁸ Moreno y Escandón, 99.

incluido en las listas, con el fin de que, apareciendo más cantidad de indígenas registrados, se pudiera impedir el traslado: «de lo que claramente se patentiza el crecido aumento de los vecinos españoles y minoración de los indios en muchos de los pueblos referidos, no obstante de que temerosos los naturales de ser trasladados han procurado que ninguno se oculte, presentándose aun los ausentes de muchos años»⁷⁹.

La reducción, en términos prácticos, es una expropiación de la tierra indígena. Si se supone que hay tres pueblos de indios que ocupan cada uno un territorio en específico, y a uno de esos pueblos de indios se le hace una reducción, esto quiere decir que sus habitantes son trasladados a otro pueblo, y las tierras que ocupaba el pueblo reducido quedan “vacantes”. La expropiación ocurría en términos generales, a todo un pueblo, cuando se hacía la “reducción” y traslado, pero también en términos particulares. En el pueblo de Ubate (en el actual departamento de Cundinamarca), en 1779, Moreno y Escandón amenazó sobre el destino de los indígenas que resultarían perjudiciales para la comunidad: «Y que aquellos que por declaración de los indios y dictamen de los tres gobernadores son notoriamente perjudiciales al pueblo, o que ocupan tierra que hace falta al común, salgan y sean expulsados dentro del preciso término que se les señalase, para que disfruten lo que tengan sembrado y busquen donde radicarse; y si pasado el plazo no saliesen, se les arruinarán las casas y posesiones»⁸⁰.

En las reducciones y traslados generales, se les daban plazos hasta de un año para que pudieran armar sus “habitaciones”, es decir sus casas, y sus sementeras. En este lapso de tiempo dejaban de pagar el tributo para que, con este “ahorro”, logaran los medios necesarios para realizar la mudanza. Además, se les daba plazo también de uno o dos meses antes de trasladarse para recoger la cosecha de la tierra que tenían que dejar. Ocurría que muchas veces este traslado se postergaba por causa de los indígenas. En 1778 por ejemplo, un año después de haberse decretado la extinción del pueblo de indios que había en Sogamoso, los naturales tenían que reasentarse en Paipa, pero aún no habían construido sus casas, como se

⁷⁹ Campuzano y Lanz, 176.

⁸⁰ Francisco Antonio Moreno y Escandón, “Visita de Francisco Antonio Moreno y Escandón (1778-1779)” en *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*, transcripción de Germán Colmenares (Bogotá: Banco Popular, 1985), 566.

había acordado⁸¹.

Las tierras que quedaban “vacantes”, luego del traslado del pueblo de indios, eran vendidas por medio de una subasta pública al mejor postor. En estas subastas, los no-indígenas (españoles, criollos, o “mestizos”) podían ser peritos, medir las tierras subastadas y hacer valer sus intereses frente al tamaño y posesión de las tierras⁸². Finalmente, en estos terrenos se erigieron, como se mostró arriba, parroquias de vecinos, lo cual cambió el panorama no sólo del ordenamiento espacial, sino del ordenamiento laboral y económico.

1.3.1.3. El arrendamiento ilegal de tierras y alcoholismo

Si bien es cierto que en la documentación se puede verificar la tolerancia en algunas ocasiones de la presencia de agentes externos, las fuentes de la época también muestran las constantes quejas de los visitadores en cuanto al arrendamiento que hacía la población no-indígena de las tierras en posesión de los indígenas. Este arrendamiento estaba prohibido explícitamente por las *Leyes de Indias* y era perjudicial en dos sentidos: uno porque los naturales no eran dueños de las tierras del resguardo⁸³, sino que estas tierras eran realengas, pero tenían el objetivo de servir para la labor indígena y la extracción del tributo. Eran tierras inalienables y no comerciales, destinadas únicamente para la explotación agrícola indígena⁸⁴.

Además, el arrendamiento de tierras por parte de blancos y mestizos en los territorios indígenas no era atacado por parte de los visitadores solo porque estaba prohibido por las leyes, sino porque, como lo indicaba Campuzano y Lanz en 1776 y lo reafirmaba Moreno y Escandón en 1778, muchas veces eran los agentes externos a la comunidad indígena los que les proporcionaban las bebidas que los hacían incurrir en otro tipo de delitos o costumbres mal vistas: «Y siendo no solamente prohibida por las Leyes, sino sumamente perjudicial en las presentes circunstancias, la tolerancia de vecinos españoles, y gentes de color en el pueblo de Siachoque, como que sugieren especies perniciosas a los indios, y trastornan todo el buen

⁸¹ Moreno y Escandón, “Visita de Francisco Antonio Moreno y Escandón”, 375.

⁸² Herrera Ángel, 188-189.

⁸³ González, 26.

⁸⁴ González, 19.

orden, proveyéndoles de bebidas»⁸⁵.

Un año antes, esta vez en Sogamoso, Moreno y Escandón también acusaba a los vecinos de provocar las borracheras de los indígenas: «Que atento a resultar de las diligencias de Visita practicadas en aquel pueblo haberse presenciado a la lista, quinientos ochenta y nueve indios de todas clases, incluso sesenta y seis tributarios, y hallarse todos constituidos en suma miseria, con un total abandono del trabajo, y de las obligaciones de Cristianos, a causa de la suma embriaguez a que enteramente estaban dedicados por la mucha bebida que fabricaba el crecido vecindario de españoles»⁸⁶.

Hay que tener en cuenta también que cuando se menciona el arrendamiento no se determina su causa, pero Margarita González ha señalado lo que podría ser al menos una pista a este respecto: «con el arrendamiento el indígena transportó parte de la carga tributaria al mestizo o al blanco pobre»⁸⁷.

Berdugo y Oquendo se quejaba desde 1755 precisamente de que se les hayan concedido tierras tan abundantes y fértiles a los indígenas, y que «No por eso hay más abundancia, que antes, ni por lo común se aplican a cultivarlas antes han introducido darlas en arrendamiento, muchos tiempos a los blancos; habiéndose hecho con este arbitrio más holgazanes y pobres, pues lo que les produce los arrendamientos, lo convierten en bebidas, y aún lo cobran en ellas y en otros fines, de que no les resulta utilidad»⁸⁸.

Para el caso de Zipaquirá tenemos el testimonio de Moreno y Escandón: «de que por consecuencia resulta, que no cultivan sus tierras, que arriendan a gentes de color, entregándose a la ociosidad, y vida relajada»⁸⁹.

Curiosamente, la opinión que le merecen estos arrendatarios a Berdugo y Oquendo es totalmente contraria a la opinión que caería sobre un indígena, piensa de ellos que son laboriosos: «los más que viven en los pueblos y sus resguardos, nacidos de los antiguos nobles conquistadores, encomenderos, con mezcla de naturales, gentes dedicadas a la cultura

⁸⁵ Moreno y Escandón, 354.

⁸⁶ Campuzano y Lanz, 265.

⁸⁷ González, 19.

⁸⁸ Berdugo y Oquendo, 145.

⁸⁹ Francisco Antonio Moreno y Escandón, “Informe de Moreno y Escandón (mayo de 1777)” en *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*, transcripción de Germán Colmenares (Bogotá: Banco Popular, 1985), 271.

del campo, que no tiene otro arbitrio, para pasarse la vida, que arrendar a los indios las tierras de los resguardos, evitando de este modo la ociosidad, que faltándoles, les sería precisa; originándose de su cultura, las conocidas utilidades que produce a beneficio de las providencias»⁹⁰.

1.3.2. La deserción

En cuando a la cuestión de la deserción y el ausentismo, se pueden enmarcar en un problema general de movilidad geográfica (en el que también están incluidas la errancia y la vagancia). Movilidad geográfica que, por supuesto, es transversal en la cuestión de la disminución demográfica indígena. La deserción podía llegar a tener muchos matices. En este subapartado se discutirá sobre la movilidad geográfica en clave de deserción, conexas con el problema de la tierra de los resguardos, por ser una causa de despoblamiento, y este despoblamiento, un motivo del fenómeno de la reducción de los resguardos.

Todas estas presentaciones de la movilidad geográfica en el sentido de deserción implican fuga, escape y evasión, pero la deserción no necesariamente implica vagancia, o la incursión en otro tipo de “vicios”, pues es una movilidad geográfica que podía estar dirigida a que el indígena se empleara como trabajador en otro sitio, y en este caso alejaría el fenómeno de la deserción del asunto de la pereza. La prueba de que estos casos particulares ocurrieron se encuentra en los informes de Moreno y Escandón, en el auto producto de la visita a los pueblos de Chinacota y Chopo (en el actual departamento de Norte de Santander), donde ocurría que los indígenas se convertían en jornaleros en las haciendas de los españoles:

[...] a que se añaden, en estos pueblos la razón particular de que viciados sus indios con el trato del pueblo de Cúcuta y Parroquia de su inmediatez, tienen allí continua su residencia concertándose a trabajar de jornaleros en las haciendas, de modo que rara vez acuden a sus pueblos sino solicitados de sus capitanes al tiempo de satisfacer los Tercios del tributo ignorándose si viven como cristianos, y cumplen con los preceptos Divinos y Eclesiásticos quedando por este medio frustrados los católicos, piadosos designios, con que por todos medios se promueve la Enseñanza Cristiana y educación política, dejando en sus pueblos y lugares abandonadas sus familias e inutilizadas las tierras de sus

⁹⁰ Berdugo y Oquendo, 169.

resguardos como ocularmente se ha reconocido⁹¹.

La desertión no sólo se presentaba en los pueblos de indios, sino también en los asentamientos misionales. En la “Relación del estado del virreinato de Santafé” que adelantó en 1772 el virrey de Nueva Granada Pedro Messia de la Zerda al momento de dejar su cargo, quedó consignado un ejemplo de este caso: «Los motivos que pretextan los misioneros son varios y fundados en la inconstancia de los indios, que con facilidad desertan a los montes y se restituyen a su idolatría y vida salvaje en que nacieron»⁹².

La preocupación que existía por parte de los gobernantes del virreinato sobre la desertión radicaba en que los naturales estaban obligados a quedarse en los territorios de resguardo que les fueron asignados. Prácticamente, la movilidad geográfica estaba prohibida. En la instrucción del 16 de agosto de 1776 que elaboró Moreno y Escandón destinada a José María Campuzano, quien lo reemplazaría para hacer las visitas por un tiempo, se percibe la inquietud por controlar esta movilidad y se dan los medios para hacer efectivo dicho control: «conviene igualmente celar y tener órdenes anticipadas para que cualquiera indio que se ausentare o hiciere fuga a otro como acostumbran, abandonando sus familias para vivir en libertad, se le recoja y restituya al pueblo de su naturaleza o asignación, donde cumpla sus obligaciones y viva cristiana y civilmente»⁹³.

En las visitas que se practicaron bajo la dirección del Fiscal Protector de Indios luego de 1775, hubo una necesidad de hacerlas más técnicas y rigurosas que las demás, siguiendo estrictamente los protocolos establecidos, a comparación de las anteriores visitas (en las que el informe que hacía el visitador consistía en una relación libre de lo que se encontraba al momento de hacer la visita, guiándose por los principales temas de interés: la política, la

⁹¹ Moreno y Escandón, “Visita de Francisco Antonio Moreno y Escandón”, 441.

⁹² Pedro Messia de la Zerda, “Relación del estado del virreinato de Santafé, que hace el Excmo. Sr. D. Pedro Messia de la Zerda a su sucesor el Excm. Sr. D. Manuel Guirior” en Germán Colmenares (comp.), *Relaciones e informes de los gobernantes de Nueva Granada*, Tomo I (Bogotá: Banco Popular, 1989), 128. Esta razón la repite Moreno y Escandón en la página 168.

⁹³ Moreno y Escandón, “Instrucciones para la visita de José María Campuzano”, en *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*, transcripción de Germán Colmenares (Bogotá: Banco Popular, 1985), 96. La idea del cuestionario de preguntas parece que fue idea de Moreno y Escandón, y fue compuesto en diciembre de 1775 (pp. 68, 160).

economía, la sociedad)⁹⁴. De manera muy puntual los visitantes hicieron una resolución a nivel de catecismo del cuestionario en el que se buscaba dar respuesta a los principales problemas que se habían percibido en las visitas anteriores. Las preguntas eran cerca de diez, y se referían al clima de la zona, sus cultivos, los pueblos que componían la región, la situación del trabajo indígena en las tierras, si se sabe de alguna injusticia cometida contra los indígenas, el precio de la tasa del tributo y la forma en que lo pagan, el número de “vecinos de color” en el resguardo, la extensión y fertilidad del resguardo, entre otras.

Una de las preguntas de este interrogatorio, que se les hacía a los indígenas principales del pueblo, como caciques y capitanes, consistía en averiguar si había ausentismo y cuál era la razón de este: «Ítem si tenían noticia de que con facilidad, se ausentaban, y abandonaban sus pueblos, y familias, expresando cual fuera la causa, a que se atribuya esta deserción»⁹⁵.

Este interrogante consignado en el cuestionario muestra que la deserción era un problema corriente y aun sin solución efectiva (en el cuestionario también se percibe la preocupación por los no-indígenas que vivían en el resguardo). De hecho, en todas las visitas llevadas a cabo desde 1775 a 1778 por Moreno y Escandón y luego por Campuzano sólo hubo una referencia a un pueblo del que los naturales no se ausentaban hacía más de treinta años. Sucedió en 1777 en el pueblo de Mongua (en el actual departamento de Boyacá): «que en el tiempo de treinta años, habían sido rarísimos los indios, que se habían ausentado»⁹⁶.

Un indígena no podía mudarse de un pueblo a otro sin permiso, ni bajo la excusa de tributar en otro pueblo. Todo esto era parte de la lógica del tributo: en los pueblos de indios los curas debían hacer la “numeración” o censo de indígenas, que se les exigía también a los funcionarios encargados de hacer la visita. Las listas ofrecían los nombres de cada uno de los

⁹⁴ Siguiendo una idea de Enrique Dussel, la modernidad tiene la característica de ser “dura”: en lo que se conoce como el periodo medieval, la religión y la sociedad eran muy laxas: la iglesia cristiana no había instaurado el celibato, había tolerancia por otros cultos religiosos (judíos, musulmanes, etc.), no había persecución religiosa. La visión del medioevo como una época sombría, represora, es falsa. La Modernidad es la que pone las nuevas reglas de orden social: con el Concilio de Trento, la erección del catolicismo, la creación de la Inquisición. En este sentido, la Modernidad de las Reformas Borbónicas sigue estos parámetros: es una sofisticación del control y del orden, por eso hay más afán de que el inventario producto de la visita sea más detallada y pormenorizada. Enrique Dussel, “Filosofía política en América Latina hoy” (seminario para el Doctorado en Estudios culturales latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009). Disponible en: <http://www.dailymotion.com/video/x34595k> [Consultado el 02 de Julio de 2021]

⁹⁵ Campuzano y Lanz, 205.

⁹⁶ Campuzano y Lanz, 205.

indígenas que vivían en determinado pueblo y especificaba los que estaban obligados a tributar. Si los indígenas desaparecían de las tierras que les otorgaron para obtener su sustento y lo necesario para el tributo, dejaban de tener sentido los resguardos. En otras palabras, la “minoración” de la cantidad de naturales de un pueblo era determinante directo de la improductividad de la tierra, porque esta dejaba de ser cultivada y, con esto, desaparecía la forma de conseguir el tributo.

1.3.3. La pereza indígena y la vagancia “de todos los colores”

Del hecho de presentar la pereza indígena como algo anecdótico historiográficamente, ha resultado el privilegio sobre una de sus caras más ilustres: la vagancia o el vagabundaje. Positivamente, este privilegio dio a luz estudios históricos muy ricos sobre el tema de la vagancia. Estos estudios fueron inspirados por la intuición de que el indígena era perezoso y así se rastreó la pereza en la época colonial, pero se encontró la vagancia. En América Latina la obra de Mario Góngora⁹⁷ ha sido pionera en los esfuerzos por historizar la ociosidad en el periodo colonial. Con la mira en el territorio chileno, Góngora mostraba la ociosidad expresada en su faceta andariega y errante. Por este motivo hablaba de *vagabundos*, indígenas o “castas” desarraigados, evadidos del trabajo o de sus asentamientos, que en una versión agresiva caían en el fenómeno del bandolerismo o, más precisamente, se convertían en cuatrerros.

Siguiendo las pautas de Góngora, también para el caso chileno, Alejandra Araya Espinosa⁹⁸ comentaba sobre las consecuencias que tenían para el orden colonial la costumbre del vagabundaje: los vagabundos se empezaron a considerar peligrosos pues no estaban sujetos a la estructura dominante. Aunque una de las conclusiones importantes que logró visualizar Araya fue que «los vagabundos no eran delincuentes por su errancia, sino por su relación con el trabajo», es decir, por su improductividad⁹⁹, no se puede dejar de lado la

⁹⁷ Mario Góngora, “Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile. Siglos XVII al XVIII”, *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos*, No 2 (1966): 1-41.

⁹⁸ Alejandra Araya Espinosa, *Ociosos, vagabundos y malentretenidos en Chile colonial* (Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1999).

⁹⁹ Araya Espinosa, 13.

lógica del ordenamiento espacial y el problema de la ociosidad, ambas problemáticas vinculadas a través de lo que sería un determinante del vagabundaje: la movilidad espacial.

Había muchas formas de calificar a los no-trabajadores: pobres, mendigos, ociosos, flojos, malentrenidos, perezosos, holgazanes, dejados, miserables, haraganes, zánganos y vagabundos¹⁰⁰, pero es posible entender que el punto de partida del fenómeno era la ociosidad, y esta desembocaba en actividades que eran mal vistas y peligrosas, llamadas genéricamente como “malentrenimiento”, las cuales se manifestaban en: hurtos, juegos prohibidos, inclinación a la bebida, amancebamiento, prostitución o simple improductividad (desempleo), etc.

Este control por parte del Estado se aplicó en clave de marginación, encierro, destierro, trabajo obligatorio o mandarlos a poblar regiones de frontera¹⁰¹. Esta situación se puede apreciar en algunos artículos que versan sobre el tratamiento hacia estos sectores sociales en el periodo colonial, como el Carlos Mayo para el caso del Río de la Plata, el de Fabián Alonso, María E. Barral, Raúl O. Fradkin y Gladys Perri para el caso de Buenos Aires¹⁰².

Uno de los pocos estudios rigurosos para el caso neogranadino es el de Juan Carlos Jurado Jurado. El periodo de enfoque de Jurado se centra en los últimos cincuenta años del siglo XVIII, hasta 1850, en Antioquia. Su obra es una historia comparada entre el panorama de los no-trabajadores para el final del período colonial, contrastada con los cambios que

¹⁰⁰ La palabra *vago* en sentido actual es sinónimo de perezoso; el vago es quien “no hace nada”, es decir, quien no trabaja. En la época colonial, *vago* era concretamente el *vagabundo*, y significa persona errante, ambulante, andariega (por eso el término se relaciona con la movilidad espacial y el desarraigo social).

¹⁰¹ López-Bejarano, 233.

¹⁰² Carlos Mayo, “Sobre peones, vagos y malentrenidos: el dilema de la economía rural rioplatense durante la época colonial”, *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales*, No. 2 (1987): 25-32; Fabián Alonso et al., “Los vagos de la campaña bonaerense. La construcción histórica de una figura delictiva, 1730-1830”, *Prohistoria* V, No. 05 (2001): 171-202. Para este problema en el periodo republicano, véase Edwin Monsalvo Mendoza y Roberto González Arana, “Contra la moral y las buenas costumbres. El control de la vagancia y la prostitución en la frontera sur de Antioquia, Manizales, Colombia, 1850-1870”, *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, No. 104 (2015): 153-75. En esta investigación, valiéndose del análisis a juicios realizados contra gente sindicada de vagancia, ambos autores buscaron demostrar la necesidad del Estado por ejercer control sobre esta población que desestabilizada y perturbaba lo que parte de la comunidad reconocía como “buenas costumbres” en Manizales. Aunque los autores no aclaran el término, pareciera que en la República la acusación por vagancia (donde había que tener, como en la colonia, un trabajo honrado), parece designar, como la acepción actual, ociosidad y no vagabundaje. El mismo enfoque, pero para el caso bogotano en la República, se encuentra en Beatriz Estela Restrepo Zea, “Vagos, enfermos y valetudinarios. Bogotá: 1830-1860”, *Historia y Sociedad*, No. 8 (2002): 83-127.

tuvieron con el nuevo contexto de la República. Jurado destacaba que el trabajo en aquel entonces tenía una connotación moral de prestigio social, por eso había necesidad de regenerar al ocioso mediante el trabajo honesto para reincorporarlo a la sociedad.

Para el caso del virreinato neogranadino la autora Pilar López-Bejarano recientemente ha publicado un estudio sobre la gente ociosa y malentretenida. Basándose en fuentes de diversos tipos, como leyes, procedimientos civiles y criminales, reclamos de derechos, reglamentaciones de la vida de las comunidades, reglamentaciones del trabajo, censos, mandatos, disposiciones de ordenamiento urbano, artículos de prensa, discursos de autoridades, programas de gobierno, panfletos ciudadanos y memorias de científicos, la autora explora los diferentes tipos de trabajo según “las castas” y su relación con el tipo de poblamiento, y muestra cómo el trabajo se convirtió en virtud y la pereza en pecado¹⁰³, sobre el cual se buscaba ejercer un control para la productividad: «en la manera como se expresan los juicios sobre estos nuevos trabajadores se percibe la permanencia de un ideal de trabajo forzoso, obligatorio y gratuito, un ideal de trabajadores sometidos a la voluntad de sus amos»¹⁰⁴.

La autora no distingue la pereza entre las diferentes etnias, sólo diferencia, someramente, sus tipos de trabajo y de poblamiento. No le parece especial la pereza en los indígenas. A pesar de ser antropóloga, no compara las diferencias étnicas y culturales que podía tener el comportamiento perezoso. Su libro, que se compone de tres ejes de estudio (las reformas borbónicas en la dinámica colonial, la política urbana de las reformas —orden social, ingeniería de población— y las reformas en la vida de los habitantes de la ciudad —experiencias personales—), se interesa por demostrar las condiciones de los diferentes tipos de trabajo, porque una de sus tesis fundamentales es que la población neogranadina en realidad no era perezosa¹⁰⁵. Su trabajo es, más bien, una investigación sobre los oficios

¹⁰³ López-Bejarano, 42.

¹⁰⁴ López-Bejarano, 34.

¹⁰⁵ Así lo presenta en esta conclusión: «En consecuencia, podríamos decir que las formas y los ritmos de vida de los trabajadores, y en particular de los trabajadores “libres”, estaban lejos de convertirse en un calco conforme a la idea que circulaba entonces de cómo “debían” vivir y trabajar estos hombres y mujeres; pero al mismo tiempo, también estaban lejos del cuadro sombrío que los describía como “gente ociosa y malentretenida”, perezosa “por naturaleza”». López-Bejarano, 191.

populares y la valorización social de estos¹⁰⁶. Esta orientación quizás se debe a la mirada microscópica de la autora (únicamente se enfoca en la ciudad de Santafé de Bogotá del siglo XVIII). En este caso, siguen teniendo más vigencia los textos anteriores sobre la vagabundería, la ociosidad y la pereza, dado que acataron incluir los disímiles rasgos culturales, económicos y sociales que distinguen a los perezosos.

El famoso estudio de Bronislaw Geremek sobre los vagos, *La estirpe de Caín*, estudia al detalle la representación literaria (principalmente católica) que prevalece en Europa sobre los vagabundos y mendigos, los desterrados hijos de Eva, herederos del primer desterrado de la “historia”: Caín, el hijo agricultor de Adán y Eva que asesina a su hermano. Este libro se centra en la condición de pobre y las condiciones de la miseria, y dentro de estas dos situaciones sociales destaca varios arquetipos, como el vagabundo, el embaucador, el mendigo, el bribón, la canalla, los prófugos, los huérfanos y los bandidos. Figurados a través de las palabras de la literatura en Alemania, Inglaterra, Francia y España, como una forma de representar la conciencia social de determinada época; en este sentido estudia la imagen literaria de la miseria, y toca someramente el fenómeno social de la pobreza.

En la época medieval europea existieron varias concepciones de pobreza; estaba el pobre como un humilde mendigo, un filósofo o religioso, alguien que renunciaba a la riqueza. En el cristianismo la pobreza por voluntad ha sido ensalzada y alabada, pero la miseria por necesidad se ha reprochado.

Una de las características más importantes de estos vagabundos europeos¹⁰⁷, según exposición de Geremek, es que pretendían conseguir dinero sin trabajar. Recurrían a fraudes,

¹⁰⁶ En el mismo resumen que López-Bejarano hace de su libro se hace notar que dicho documento no trata tanto sobre la gente ociosa y malentrenida, sino sobre los trabajos coloniales: «En la primera parte de este libro presentamos las formas predominantes de trabajo en las montañas cundiboyacenses durante la Conquista y la instalación colonial, formas que se conformaron a partir de sentidos antiguos y nuevos, europeos y americanos, que llegaron a constituir lógicas propias de relacionarse, particulares relaciones de trabajo y particulares maneras de considerar a los trabajadores. En la segunda parte nos ocupamos de las dinámicas sociales de la ciudad de Santafé de Bogotá en el siglo XVIII, y se identificaron las personas que realizaban los diferentes trabajos urbanos y sus maneras de vivir y de relacionarse. En esta tercera y última parte nos ocuparemos de captar las reformas urbanas del siglo XVIII, proceso que hizo parte de la ofensiva absolutista de toma de control de los territorios americanos. Veremos en particular las transformaciones que se programaron poniendo en juego nuevas cartas, nuevas reglas y nuevos actores», López-Bejarano, 195.

¹⁰⁷ Juan Carlos Jurado ha hecho un rico balance historiográfico muy riguroso respecto a las fuentes secundarias que han estudiado la vagancia y la pobreza en Europa y en América, desde la Edad Media hasta la Modernidad. Juan Carlos Jurado Jurado, *Vagos, pobres y mendigos. Contribución a la historia social colombiana, 1750-1850* (Medellín: La Carreta, 2004), 15-28.

se inventaban estratagemas (como por ejemplo, siendo gente sana, se provocaban heridas o hematomas para parecer enfermos o recién salidos de la cárcel, simulaban estar leprosos, y también herían gravemente a sus hijos dejándolos ciegos o fracturando sus extremidades), aparentaban estar en un estado de indefensión y vulnerabilidad en el que requerían de ayuda, para causar la pena necesaria, conmover corazones y obtener así los donativos. Se aprovechaban de la ingenuidad de los limosneros incautos. Otros mendigos y vagabundos se organizaban en bandas¹⁰⁸ que tendían trampas, tretas, embaucaban a la gente para robarlos o estafarlos. Había organizaciones de vagabundos con jerarquías y normas; en Francia existió incluso una "monarquía" de vagabundos.

Todo este "quehacer vagabundo" era muy teatral, y constituía lo que el autor denomina como el "arte de pordiosear": usaban indumentaria (vestidos y prendas de ricos, o harapos sucios o empañados de sangre que los hacía parecer más miserables), y su disfraz estaba acompañado de un relato bien pensado, con todos los elementos de una buena retórica, cuya intención era cautivar al oyente y convencerlo para que entregara su dinero. Otros eran timadores con juegos de cartas, o predecían el futuro y la fortuna leyendo la mano, o hacían "milagros", o simplemente vendían mercancía falsa y de mala calidad. Eran vagabundos de profesión, habían hecho del vagabundeo una especie de trabajo informal. Geremek realiza un inventario exhaustivo de diferentes tipos de mendigos y de sus prácticas, que mutaban constantemente, cambiando de dedicación u "oficio vagabundo" según su conveniencia, pero la tesis de Geremek deja percibir, para el caso europeo, una fuerte asociación entre la ociosidad y la criminalidad. En este caso, no era «solo una transgresión del *ethos* del trabajo, sino que estaba inseparablemente ligado a la fechoría»¹⁰⁹. En algunos periodos los vagabundos tenían calidad de enemigos públicos a tal punto de que eran susceptibles de ser esclavizados¹¹⁰, y se efectuaban disposiciones que ordenaban «capturar vagabundos y

¹⁰⁸ Eran, pues, bandidos y salteadores, como se estudian en Eric Hobsbawm, *Bandidos* (Barcelona: Crítica, 2001), 235, antiguos soldados y mercenarios que no encontraban en qué ocuparse y se dedicaban a robar y asaltar.

¹⁰⁹ Bronislaw Geremek, *La estirpe de Caín. La imagen de los vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVII* (Madrid: Mandadori, 1991), 129.

¹¹⁰ Geremek, 158-159.

ociosos, ponerlos en cepos, exponerlos a la vergüenza, tenerlos a pan y agua durante tres días y, finalmente, expulsarlos»¹¹¹.

Si se comparan por ejemplo los trabajos de Juan Carlos Jurado y de Pilar López-Bejarano para el caso “colombiano”, se puede constatar que este es el punto clave de diferencia. Parece que en el territorio neogranadino los vagabundos no necesitaban el ingenio criminal para sobrevivir. Les bastaba la vida licenciosa, los vicios, las juergas, los malos entretenimientos y sus crímenes no parecían ser “tan graves”: los procesos judiciales que se les abrieron a estos personajes fueron solamente por complacer sus apetitos.

Orian Jiménez ha tratado el problema de la vagancia con un criterio muy acertado: su interpretación de la vagancia se basa en el concepto de *trashumancia*, y no lo asocia con la ociosidad, lo que ha sido doblemente atinado de su parte, pues ha presentado el tema entendido en sus propios términos: ha explicado el fenómeno del nomadismo en contraste con el sedentarismo¹¹². Esto le permitió visualizar la situación propia de los andariegos, vagabundos y forasteros, mostrando las diferentes razones por las cuales se emprendían estas prácticas: por razones de Estado: se trataba de burócratas que tenían que desplazarse por el territorio (como los mismos visitantes); por razones económicas: comerciantes y rescatantes; o por su “espíritu aventurero”: vagabundos y forajidos, y algunos casos en los que fueron desterrados. Detrás de los segundos estaba, pues, el fenómeno de la itinerancia, de la *población flotante*. Como se ve, estos casos no están determinados estrictamente por la ociosidad.

Es importante subrayar el hecho de que no siempre existe relación entre vagancia y pereza indígena. Otro paradigma de esto es Jurado, quien en su obra revisó cien procesos judiciales por vagabundaje, y de estos destacó cinco relatos existenciales (tres de la Colonia y dos de la República): un mulato andariego y concubino, un joven blanco enamorado de una mulata, un español que fue forastero y jugador, un mestizo comerciante ambulante, ocioso y malentretenido, y un par de hermanas mestizas dueñas de tiendas, acusadas de vagancia y prostitución. No habla sobre ningún caso particular indígena. Araya Espinosa también hacía

¹¹¹ Geremek, 158.

¹¹² Orian Jiménez Meneses, “Nómadas, errantes y vagabundos en el Nuevo Reino de Granada durante los siglos XVI, XVII y XVIII”, *Nómadas*, No. 10 (1999): 188-95.

un estudio de casos sobre las causas criminales para el caso chileno¹¹³ y, al igual que Mario Góngora, mencionaba la pereza indígena, pero no se reflejaron casos particulares de indígenas en sus pesquisas.

Las investigaciones aludidas sobre los casos del Río de la Plata, Buenos Aires, Bogotá, Antioquia y Chile, muestran cómo desde el sistema legal se regulaba la vagabundería y la ociosidad, desde una perspectiva que podría entenderse como la “visión burocrática colonial”, pues se tratan estos comportamientos interpretativamente desde su faceta lumpen. Aunque han descrito acertadamente algunas de sus características y han insinuado otra perspectiva al denunciar los prejuicios de la mentalidad colonial sobre el ocio, no han elaborado una interpretación que permita entender la ociosidad de una manera diferente.

Uno de los primeros intentos por hacer una diferenciación entre vagancia y pereza fue la elaborada por Felipe Guamán Poma de Ayala, quien comentaba sobre las categorías de indígenas ausentes: «Se llaman vagabundos porque dejaron sus aldeas para ser ladrones, bergantes y jugadores, borrachos, haraganes y comedores de coca. La segunda categoría de ausentes es la de los perseguidos con encargos de trabajo y trabajos pesados, se les oprime en sus personas, en sus bienes, en sus mujeres y sus hijos por obra de los corregidores, los padres, los encomenderos, los caciques [...]»¹¹⁴.

El factor mestizaje también propició una condición de marginalidad y desarraigo que, a su vez, favoreció situaciones de vagabundaje. Principalmente los mestizos, los mulatos y los zambos, nacieron en una sociedad estratificada a la cual debían adaptarse, pertenecer a una comunidad, pero su condición de mezclado le impedía tener claridad sobre a dónde verdaderamente pertenecían, y el mismo orden social se encargó de bloquearle el acceso a cargos públicos, la pertenencia a gremios y a la milicia¹¹⁵. Así, la vagancia “de todos los colores” se diferencia de la deserción indígena debido a la procedencia del trashumante.

Siguiendo la definición ofrecida por Covarrubias, vagar quiere decir:

¹¹³ Araya Espinosa, 37-125.

¹¹⁴ Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1992), 903. Citado por Livi Bacci, 56.

¹¹⁵ Mörner, *La mezcla de razas...*, 68.

andar ocioso de un lugar a otro. [...] No me vaga, no tengo lugar ni espacio. Vagamundo, el que se anda ocioso, o vagando por todas partes. Contra los vagamundos hay leyes del Reino, y en todas las Repúblicas bien concertadas las tienen, porque estos son muy perjudiciales, y si no tienen de qué comer lo han de hurtar, o robar, y por esto Dracon en sus leyes sangrientas los condenó a muerte. Solon moderando esta pena los declaró por infames, nuestras leyes los compelen a trabajar, o los destierra, y a veces hallando en ellos culpas, o los azotan, o los echan a galeras. Esta es una plaga que cunde mucho en las Cortes de Reyes, y en los lugares grandes, y populosos, y a esta causa los jueces criminales hacen gran diligencia en limpiar la República de esta mala gente¹¹⁶.

Genéricamente hablando, la vagancia fue de todos los colores y la pereza fue indígena, así como el “ocio” podría considerarse propio de las élites, según la sugerencia que hace Juan Camilo Rodríguez Gómez sobre el texto de Paul Lafargue y su omisión de la utilización de la palabra “ocio” (por considerarla propia de burguesía y sus devaneos) y el empleo de la palabra “pereza”, para llamar la atención sobre otra forma de pensar el trabajo y el no-trabajo¹¹⁷.

Con esto no se quiere asegurar que la vagancia es siempre no-indígena, que es imposible que el indígena sea un vago, o que la pereza en el indígena es siempre en alguna medida plausible. El indígena también podía ser catalogado de “vago”, como lo hizo Moreno y Escandón: «Al tiempo de cobrárseles tributo se ignora su paradero por andar de vagantes»¹¹⁸. El indígena cayó en situaciones de vagancia: deambulaba entregado a los vicios que adquiriría, se alienaba, y esta alienación lo convertía en un sujeto que emprendía un accionar diferente a la resistencia (como se verá en el tercer capítulo): lo convertía en un paria. Y estas circunstancias precisas son las que producen la recurrencia que permite clasificar, por su diferencia, fenómenos que podrían ser similares.

Las palabras de Moreno y Escandón en 1772 son ilustrativas para comprender la

¹¹⁶ Covarrubias, 200V. Siguiendo el *Diccionario de Autoridades*: Vagar: «Andar por varias partes sin determinación o sitio, o lugar, o sin especial detención en ninguna parte. [...] Vale también andar ocioso, sin oficio, ni beneficio», Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, Tomo VI (Madrid: Francisco del Hierro, 1739), 409. Vago: «Lo que anda de una parte a otra sin determinación a ningún lugar», RAE, 410. Vagamundo: «Lo mismo que vagabundo», RAE, 409. Vagabundo: «Holgazán, u ocioso, que anda de un lugar en otro, sin tener determinado domicilio, o sin oficio, ni beneficio», RAE, 409. El término “vagancia” no aparece en el *Diccionario de autoridades*.

¹¹⁷ Juan Camilo Rodríguez Gómez, *Tiempo y ocio. Crítica de la economía del trabajo* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1992), 192.

¹¹⁸ Moreno y Escandón, “Concepto del Protector de Indios”, 56.

relación entre la vagancia y la pereza, además que permiten vislumbrar la dimensión del problema de la deserción de los indígenas, que se presentaba en casi todo el territorio del Virreinato:

Por otra parte, se evitará la continua deserción de los pueblos, no sólo por el esmero que pondrá el corregidor en solicitar los ausentes y su paradero auxiliándose recíprocamente los corregidores para noticiarse de los que encontraren del un distrito en el otro, sino también porque sabiendo el indio que, fuera de no ser admitido, nunca ha de lograr vivir ocioso y vagabundo pues en todas partes le han de precisar a la labor y trabajo, se sujetará a sufrirlo en el pueblo de su naturaleza y se remediará la horfandad de las familias que hoy se experimenta y que en mucha parte contribuye a su acabamiento y exterminio¹¹⁹.

1.4. Hacia una nueva economía colonial

El virreinato del Nuevo Reino de Granada, a grandes rasgos, se podría dividir en la región central (incluidos algunas regiones como los llanos orientales y algunas zonas un poco distantes al norte de cordillera oriental, por estar comunicadas y relacionadas), el Caribe y el sur-occidente. En la región central estaban las provincias de Santa Fe de Bogotá, Tunja, Casanare, el Socorro, Pamplona, Mariquita, Ibagué y Neiva. Esta región estaba caracterizada por contar con un mayor número poblacional, puesto que allí estaban asentados los muisca a la llegada de los españoles; era una región montañosa, de difícil comunicación pero con disponibilidad de tierras muy aptas para el cultivo y mucha producción artesanal (también se convirtió en el epicentro de la administración colonial). En el sur-occidente se encontraban las provincias de Antioquia, Popayán y Chocó. En estas últimas dos existían grandes haciendas agrícolas y ganaderas, y explotación minera (zonas donde predominaba el esclavismo). Y la región caribe, de tipo portuaria y donde se practicaba la ganadería, con población muy dispersa y poco sujeta¹²⁰.

¹¹⁹ Moreno y Escandón, 59.

¹²⁰ Anthony McFarlane, *Colombia antes de la Independencia* (Bogotá: Banco de la República, El Áncora Editores, 1997).

En el periodo colonial la determinación étnica de una población condiciona sus relaciones sociales de producción (por ejemplo: africanos y sus descendientes: esclavitud, indígenas: resguardo, mita, encomienda), y en una región donde predominara cierto tipo de población con una similitud étnica, por ende prevalecía cierto tipo de relación social de producción¹²¹. Esto se vincula, además, con los tipos de poblamiento, también condicionados según la etnia y el modo de producción. Se tiene pues que las variables que se determinan mutuamente son: etnia — modo de producción — región — tipo de poblamiento. Es claro que esta concatenación sucedía de manera general y relativa, más no absoluta.

El Resguardo como institución, constituía una relación social de producción basada en el vasallaje, en el cual se tributaba al rey en oro o en diversas especies de productos (como mantas, fanegas de sembradura, e incluso en especie mediante “indios de servicio” que iban a trabajar a las minas). En el virreinato ocurría que el tributo se daba, en un principio, al encomendero, y éste era el encargado de administrarlo, de sacar su parte y la del rey, y luego quien ejercía esta función de cobro y administración del tributo fue el corregidor de indios.

El hecho de abolir los pueblos de indios y crear parroquias de blancos se podría entender en términos laborales y económicos: la generalización de este hecho sólo puede hacer inferir el mal funcionamiento de la institución del resguardo. El resguardo, en tanto relación social de producción, dejó de ser una institución económica productiva para la Corona por los motivos que hemos mencionado: por la disminución de indígenas en los pueblos (dada por el mestizaje, la deserción en clave de trashumancia o vagancia y en clave de pereza y sus variantes: fuga y escapismo) y el arrendamiento ilegal de tierras (influido por la pereza). Estas son las causas que corroyeron por dentro el resguardo y lo hicieron improductivo, motivo por el cual se decretó la reducción de muchos pueblos.

Para algunos autores, el ordenamiento espacial con base en los pueblos de indios, en la región central del virreinato del Nuevo Reino de Granada, con su administración por parte de religiosos y corregidores, determinó un efectivo control político de la población y, además, una “sujeción incuestionable” en términos de dominación, pues por medio de estos asentamientos «la población interiorizó el orden jerárquico de la sociedad colonial» y se

¹²¹ Herrera Ángel, 106.

evitaron así enfrentamientos del indígena contra el orden español. La única falencia para autores que comparten esta postura, era que «las quejas de los administradores coloniales respecto a las comunidades apuntaban fundamentalmente hacia las deficientes en el conocimiento de la doctrina cristiana»¹²².

Parece que es una obviedad para los investigadores el hecho de que la mano de obra indígena en los resguardos, era la base del mantenimiento del imperio español ¹²³, sobreestimando la productividad de la mano de obra indígena, y olvidando la productividad de las minas, las haciendas y el comercio (en que se empleaban población de otros grupos sociales). No obstante, desde siempre la mano de obra indígena era poco apetecida, fuera por el motivo que fuera, porque “no tenían fuerza física” o porque eran perezosos. El otro recurso que es muy apreciado por el Estado es la tierra, y ambos recursos son complementarios, están relacionados por medio del trabajo práctico de la explotación económica. Pero si la mano de obra resulta ser inútil para los propósitos que se le atribuyen, como la de los naturales amparados en el resguardo, no puede dejarse que la tierra permanezca improductiva, y por esto las autoridades coloniales buscaron otra mano de obra que creara riqueza: los “libres”.

Por esto los administradores coloniales pensaron en cambiar la orientación económica del resguardo a las “parroquias de blancos”, como un tipo de asentamiento y de relación social de producción diferente, productiva, rentable. Las reducciones de pueblos de indígenas, agregando los habitantes de unos pueblos a otros, ya se veían desde siglos anteriores; lo que ocurre en la segunda mitad del siglo XVIII, es la instrumentalización de estas reducciones con una finalidad económica clara: cambiar la orientación productiva.

Las reflexiones de los administradores coloniales, se dirigieron entonces a una reestructuración de la política social alrededor de la propiedad de la tierra, su explotación, y

¹²² Herrera Ángel, 20, 34, 80, 81, 161. Esto contrasta con La situación del Caribe con muchos indígenas no sometidos: 114. Quizás se evitaron *algunos* enfrentamientos, pero debe considerarse, como se hará en el capítulo III sobre la resistencia indígena, que el choque político directo no corresponde a la única manera de manifestar el malestar social o de enfrentar al poder establecido. Además, hay que tener en cuenta que las Reformas Borbónicas y sus ajustes, y en particular el caso de las políticas emprendidas luego de la visita de Juan Francisco Gutiérrez de Piñeres, pudieron ocasionar levantamientos de la población, como se ve en Jane M. Rausch, “Los Comuneros olvidados: la insurrección de 1781 en los llanos de Casanare”, *Boletín Cultural y Bibliográfico* XXXIII 41 (1996): 03-27. Y en John Leddy Phelan, *El pueblo y el rey, la revolución comunera de Colombia, 1781* (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980).

¹²³ González, 11, 17.

el uso de la fuerza de trabajo. Se fue desvaneciendo la protección a los naturales que había por parte del Estado para que los mestizos y blancos no los explotaran económicamente. Sucedió entonces que «proteger al indio era antiproductivo»¹²⁴, y la cuestión transcendental era, en estas circunstancias, cómo extraer plusvalor de la mano de obra indígena. Al aforismo ofrecido por Marta Herrera Ángel habría que añadirle algo más: los colonos ibéricos además de “ordenar para controlar”, también ordenaron para explotar.

Las mudanzas de un lugar a otro seguramente también aspiraban incomodar a los indígenas, que por supuesto no estaban interesados en tal cosa. Lo demuestra el caso que se citaba anteriormente del traslado de los naturales de Sogamoso a Paipa en 1778, en el que se percibe la desgana por realizar dicho proceso, ya que después de un año los nativos no habían construido ni viviendas ni habían arado la tierra para las siembras. Las secuelas naturales de este hecho son el desarraigo, la deserción: un desmoronamiento de lo que significa la cosmovisión indígena y su vinculación ancestral con su comunidad.

Todas estas presiones fiscales, económicas, políticas y sociales, empobrecieron a la población aborigen e hicieron que a finales del siglo XVIII se acentuara la necesidad en los indígenas de tener que alquilar su fuerza de trabajo para poder subsistir. El indígena que no era productivo, por su misma idiosincrasia, se veía obligado a volverse productivo, cambiaba. De un indígena con una cultura que todavía conserva mucho de su herencia prehispánica — y aquí hay que tener presente a la pereza—, en la que está amparado por las leyes protectoras del resguardo, se transforma un indígena que se ve obligado a incorporarse al “mercado laboral”.

El concierto o concertaje en las haciendas y en las estancias, que empezó siendo una forma de trabajo forzado, terminó por ser la opción más asequible para que el indígena saliera de apuros, y contribuyendo a la debilitación del sistema de resguardo¹²⁵. Un proceso similar sufrieron los esclavizados: la liberación de la esclavitud no se dio del todo por motivos filantrópicos, sino porque era más rentable pagarle a una persona un jornal determinado, un “salario mínimo” (para que este cubriera sus necesidades básicas y volviera a trabajar), que

¹²⁴ William Paul McGreevey y Mireya R. de Fayard, “Tierra y trabajo en Nueva Granada, 1760-1845”, *Desarrollo Económico* 8, No. 30/31 (1968): 264. La elite criolla «Se daba cuenta de que su bienestar exigía la explotación del trabajo indio»: pág. 265.

¹²⁵ McGreevey y Fayard, 269.

tener que darle comida, vivienda, cuidados si enfermaba, mantenerlo el resto de sus días cuando alcanzaba una edad avanzada en la que no podía trabajar (o si era un niño que no había alcanzado la edad necesaria para trabajar), y aceptar las pérdidas si moría aun en edad productiva¹²⁶.

Otro de los rumbos que se siguió para resolver el problema, fue sopesar la posibilidad de lucrarse del trabajo de los mestizos. Los burócratas coloniales se estaban dando cuenta de la factibilidad de esta opción, dado que, para principios del siglo XVIII, los indígenas se habían recuperado en número, pero para mediados de este siglo esta población sufrió un estancamiento, y la población “blanca” y mestiza se incrementó, superando a los nativos¹²⁷.

Afirmaba Margarita González que para la Corona, desde el siglo XVII, el tributo había perdido importancia, y el resguardo había “perdido su objetivo”¹²⁸. Mencionaba también que Moreno y Escandón, en su época, ya opinaba que los “vecinos” que habitaban los resguardos eran mucho más productivos que los naturales¹²⁹. Así como las autoridades coloniales se percataron, tempranamente, de que su necesidad de mano de obra no la podrían suplir con los indígenas, y tuvieron que recurrir a los africanos, así se dieron cuenta, en la segunda mitad del siglo XVIII, que los resguardos no eran productivos y tendrían que buscar otro tipo de mano de obra, encarnada en los vecinos y los mestizos (zambos, mulatos, blancos pobres, etc.).

El ausentismo o deserción en sus varias facetas, y sus implicaciones en el abandono de tierras y de familias, la evasión del tributo (en estas ocasiones ya no por incumplir con el total, sino por no estar presente al momento del cobro), el arrendamiento ilegal de tierras y la pereza en sentido de nula o escasa aplicación al trabajo, todo esto concebido como improductividad, aparecían como recursos de apelación para que a los indígenas se les trasladara de un pueblo de indios a otro. Las reducciones proyectaban ser el medio por el cual se solucionara la problemática: «a fin de que por este medio se facilite el cobro del tributo,

¹²⁶ Juan Friede, *El indio en la lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano* (Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia, "Ediciones Espiral", 1944), 210.

¹²⁷ Jaime Jaramillo Uribe, “Cambios demográficos y aspectos de la política social española en el Nuevo Reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XVIII”, en Jaime Jaramillo Uribe, *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977), 169-170.

¹²⁸ González, 53, 70.

¹²⁹ González, 73.

la instrucción cristiana, y política de los indios, y sin dificultad se les obligue a que se dediquen al trabajo, desterrando su ociosidad que es el origen de su miseria y desdicha»¹³⁰, escribía Moreno y Escandón en 1778.

1.5. Los enemigos silenciosos y la pobreza del virreinato

Para la administración colonial la pereza era un problema de primer orden. Los no-trabajadores han sido un enemigo silencioso y peligroso, que ha pasado desapercibido hasta para los investigadores recientes, como se ha insistido en este trabajo. Le mella de los no-trabajadores sobre el sistema colonial, se pudo palpar al punto de que los burócratas los señalaban como una de las causas del estado de pobreza del virreinato. Así lo presentaba Moreno y Escandón en 1772: «Por experiencia se conoce que el motivo y origen de estos daños consiste en la miseria y pobreza de los países y el abandono de sus habitantes al trabajo»¹³¹.

No sólo el Protector de Indios pensaba así. Antonio de Narváez y la Torre, en 1778, definía la situación de la Provincia de Santa Marta y Riohacha en estos términos: «yace en una miseria espantosa, sin agricultura, sin haciendas, sin caudales, y sin comercio; en tanto grado que pudiendo ser la más rica, puede asegurarse es la más pobre de todo el Reyno»¹³². Y comentaba que era tanta la pobreza y la escasez de recursos que «Esta Provincia en su estado actual de miseria, y pobreza, no tiene fondos algunos para procurarse los negros que necesita para su fomento»¹³³.

En la década de 1750, el señor Basilio Vicente de Oviedo, quien llegó a ser sacerdote de varios pueblos en Tunja y Santa Fe de Bogotá, escribía su pensar sobre todo el virreinato:

Es el Nuevo Reino de Granada la provincia más rica de todas las Indias y al mismo tiempo es la más pobre respectivamente. Esta que parece paradoja, se conocerá por lo que ya diremos. Hállase hoy el Nuevo Reino tan falto de medios como de reales para su comercio;

¹³⁰ Moreno y Escandón, “Visita de Francisco Antonio Moreno y Escandón”, 487,

¹³¹ Moreno y Escandón, “Concepto del Protector de Indios”, 55.

¹³² Antonio de Narváez y la Torre, “Provincia de Santa Marta y Río Hacha del Virreynato de Sta. Fe” en Antonio de Narváez, José Ignacio de Pombo, *Escritos económicos* (Bogotá: Banco de la República, 2010), 24.

¹³³ Narváez y la Torre, “Provincia de Santa Marta”, 55.

que si no se ponen los medios para su remedio, vendrá en pocos años al último extremo de que sea necesario que se introduzca moneda provincial de vellón por no haberle quedado ni aun las guedejas de qué asirse¹³⁴.

La misma opinión la compartía el señor Francisco Silvestre: el «Virreynato de Santa Fee es de los mas pobres de América»¹³⁵. Y la postura de Andrés de Ariza no difería al respecto. En 1774 figuraba un cuadro similar para la región del Darién: «No he dejado incesantemente de emplearme en la curiosa averiguación de las circunstancias del país, modo de vivir de sus gentes, la pobreza en que se halla, el poderoso séquito que al principio de este siglo disfrutaba y por qué causa desde entonces vino en decadencia, cuando su fertilísimo terreno, ricas minas, ríos cómodos y regular temperamento debían conservarla en un poderoso aumento»¹³⁶.

El Informe de Campuzano y Lanz del 22 de noviembre de 1777 en Chivatá reflejaba la misma situación como si fuera un espejo, y lo comparaba con México y Lima:

la suma pobreza a que es notorio se hallan reducidos generalmente los indios del distrito, como habrán demostrado a V. Excelencia los expedientes de la visita practicada y le manifestarán más claramente las crecidas sumas de rezagos que cada corregidor dá en descargo, bienalmente ese tribunal y real audiencia de cuentas, la ninguna proporción de haciendas y fábricas en donde aplicar y concertar los muchos vagos, díscolos y ociosos de cada pueblo, la inutilidad de los naturales y la escasez de hombres idóneos y de confianza para el ministerio de tenientes, no solo dificulta sino moralmente imposibilita adaptar el espíritu de la Real Cédula que motiva la presente visita y arreglar el cobro de tributos al pie en que se hallan en los reinos de México y Lima, en donde desde los principios se estableció este método con arreglo y es notoria la habilidad y aplicación de aquellos naturales y ventajósimas las proporciones que para ello ofrecen dichos reinos¹³⁷.

Muchas veces los argumentos podían trastocarse. La pobreza del virreinato no era sólo causa, sino también efecto, en este caso, de que los naturales de Tausa (en la actual Cundinamarca) no pudieran trabajar, pues no contaban con los recursos para emprender dicha

¹³⁴ Basilio Vicente de Oviedo, *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1930), 15.

¹³⁵ Silvestre, 132.

¹³⁶ Andrés de Ariza, "Comentarios de la rica y fertilísima provincia del Darién: año de 1774", *Colección Credencial Historia*, Documento histórico tomado de *Anales de Instrucción Pública de Colombia* 5 (1886): 368-69.

¹³⁷ Campuzano y Lanz, 183.

labor. En palabras de Moreno y Escandón había una “pobreza por escasez”: «[...] habiéndose acreditado en esta visita con ocular reconocimiento ser cierta no sólo la incomodidad con que viven los indios de Tausa por lo defectuoso y ruinoso de los ranchos, sino también su pobreza, que les dificulta dedicarse al cultivo de las tierras»¹³⁸.

Cuando no se contaba con las herramientas o los medios para realizar labores agrícolas, la abundancia de frutos y la facilidad para conseguir el alimento hacían proclive la ociosidad, pues los habitantes no tenían que esforzarse para conseguir los medios necesarios para la vida:

No obstante el cuidado con el que me (he) dedicado a indagar cuál pueda ser el motivo de ser diversas las tasas en los pueblos de este partido (aún en las parcialidades de uno mismo, como sucede en Chipaque) no encuentro alguna que califique de justa su diferencia, no por haberla sustancial en las tierras que disfrutan, frutos que cosechan y facilidad de expendierlos, sin embargo de que en unos es mayor la pobreza e indigencia de los indios que en otros. Pero esto dimana no de falta de medios sintausao de su negligencia, abandono y poca aplicación al trabajo y de que algunos curas no se fatigan en estimularlos al cultivo, al paso que otros se esmeran en desterrar su ociosidad¹³⁹.

La riqueza natural del Virreinato no era el inconveniente, pues era un reino abundante en recursos¹⁴⁰. El problema es que la riqueza económica que deseaban los burócratas para beneficiar las Cajas Reales permanecía en potencia, no pudiendo lograrla por ningún medio, como lo ejemplifica Narváez y la Torre: «Así se ve que sin embargo de producir esta Provincia los preciosos frutos que van relacionados, y poder producir quasi todos los demás que da la América, y de sus proporciones para un comercio ventajosísimo, no se aprovecha de uno ni de otros, por que le faltan brazos para lograr este, y coger aquellos»¹⁴¹.

Moreno y Escandón ilustraba esta realidad con igual criterio: «Y con generalidad pródiga la naturaleza provee de todo, siempre que la industria y el arte apliquen los medios conducentes con la abundancia natural, la general desidia, abandono y flojedad de los

¹³⁸ Moreno y Escandón, “Visita de Francisco Antonio Moreno y Escandón”, 547.

¹³⁹ Moreno y Escandón, 531.

¹⁴⁰ Decía Basilio Vicente de Oviedo: «sus cerros de minas de plata, ya en Mariquita, ya en Ibagué, ya en otras muchas partes, no se labran ni se cuida de esto, ni los naturales se aplican, o por su pobreza, o por su pereza, o por su desunión», Vicente de Oviedo, 16.

¹⁴¹ Narváez y la Torre, 39.

habitantes que, contentos y amigos con su ocio, no se dedican al trabajo, ni se reconoce el adelantamiento que debía esperarse de tan bellas proporciones»¹⁴².

Las limitantes para el desarrollo de la economía no sólo eran idiosincráticas (como la pereza), sino que también se han presentado unos constantes obstáculos naturales, como por ejemplo la pérdida de cosechas por plagas o por condiciones climáticas adversas, las epidemias, las dificultades de comunicación del territorio (la comunicación no era inmediata, como hoy en día, y una orden que se emitía por ejemplo en Santa Fe, se demoraba meses para llegar al otro extremo del territorio), como los malos caminos (terrenos escarpados de difícil acceso), los ríos (cuyo cruce en invierno es más complicado) y los peligros en todas estas vías de comunicación (asaltantes, indígenas rebeldes, población arrochelada, cimarrones)¹⁴³.

La negligencia gubernamental en reiteradas ocasiones hacía que se retrasaran la creación, el mantenimiento y la reparación de las obras públicas como los empedrados, el alumbrado, las cañerías, acueductos, cementerios, molinos, fuentes públicas y demás. Francisco Silvestre se quejaba sobre este asunto: «solo ahora se está fabricando el Puente de Chía, que hace muchos años debiera estar acabado; y otras obras como el Puente de las Aguas caído hace algunos años, el limpiar la arena del puente grande; componer las entradas y salidas del Lugar y otras mil cosas precisas y que debieran costear los Propios, no se piensa en ellas, hasta que es menester hacerlo de nuevo, y lo que pudiera hacerse y repararse en el principio con cuatro, viene a costar ciento o mil»¹⁴⁴.

Otro de los obstáculos que lesionaba la fiscalidad era el contrabando. Haciendo una reseña sobre el aguardiente y la manera de controlar su producción, Pedro Messia de la Zerda reproducía una idea pesimista de este problema: «Intentar su total exterminio es una empresa no sólo ardua sino imposible en un Reino en que acostumbradas las gentes a esta bebida, no alcanza arbitrio de discurso para impedir su destilación, cuando aun con guardias asalariados

¹⁴² Moreno y Escandón, “Estado del Virreinato”, 217.

¹⁴³ Herrera Ángel, 41-78 y 56-57. Las limitaciones y obstáculos naturales para el crecimiento económico fueron también el dolor de cabeza para quienes quisieron e intentaron modernizar el país (infructuosamente) desde la Independencia hasta la fecha: Consuelo Corredor, *Los límites de la Modernización* (Bogotá: Cinep-Facultad de Ciencias Económicas, 1992).

¹⁴⁴ Silvestre, 41.

no puede el Rey conseguir que se impida el contrabando»¹⁴⁵.

Para algunos oficiales reales las importaciones legales también constituían un percance para la economía. La importación de harina de trigo proveniente de Inglaterra y los llamados “géneros de Castilla” medraban la producción nacional, si se sigue la guía interpretativa de Francisco Silvestre, quien atestiguaba que estos productos extranjeros se vendían a más bajo precio que los nacionales, fomentando la competencia desleal e incluso la pereza, y con esto, «es uno de los motivos para que sus habitantes no se hallen gustosos con las providencias del Gobierno, y para que, en lugar de extinguirse, se aumente el odio al trabajo, y la pereza»¹⁴⁶.

Moreno y Escandón también llegó a hablar de este impacto al comercio por las importaciones:

Ningún comercio activo disfruta este reino, pues como se ha dicho consiste su subsistencia actualmente en el oro que se saca de sus minas, sin giro, expendio ni salida de sus frutos y algunas manufacturas. Su provisión de mercaderías, mercerías y géneros llamados de Castilla, depende de uno u otro registro remitido por el comercio de Cádiz a la plaza de Cartagena, de donde se trasladan estos efectos a lo interior del reino, causando costos en derechos y conducción. Con tanta decadencia que son muy raros los que disfrutaban alguna utilidad¹⁴⁷.

Las reformas borbónicas pretendieron modificar la administración y la gobernabilidad de reino, buscando recaudar nuevos impuestos y “reencauzar, redirigir y controlar” el orden colonial de manera más moderna, pero se preocuparon muy poco por los intereses de los habitantes de este territorio (incluidos los gobernantes y élites criollas), y se enfocaron sólo en el bienestar de la metrópoli, lo cual hizo que hubiera un desentendimiento que causó muchos conflictos económicos y políticos en el periodo¹⁴⁸. Este es uno de los fundamentos que ayuda a entender lo que Francisco Silvestre apuntaba en 1789:

¹⁴⁵ Messia de la Zerda, 132.

¹⁴⁶ Silvestre, 127.

¹⁴⁷ Moreno y Escandón, 203.

¹⁴⁸ Juan C. Garavaglia y Juan Marchena, “El siglo XVIII andino: las reformas borbónicas”, en *América Latina. De los orígenes a la independencia*, Tomo II (Barcelona: Crítica, 2005), 32, 45.

por un raro prurito de nuestros proyectistas sobre administración y aumento de la Real Hazda., no hay ramo o fruto comerciable que no quiera reducirse a Estanco, sin hacerse cargo de que, si los habitantes no tienen en qué trabajar y ocupar su industria y comercio, tampoco tendran con qué pagar los derechos que deban servir para la conservacion del Reyno, y del Estado, y que de otro modo se les quiere reducir por estos medios opresivos a la calidad de miseros Esclavos, o simples jornaleros¹⁴⁹.

Para algunos estudiosos actuales en realidad no hubo pobreza en el virreinato, sino que, por el contrario, en la segunda mitad del siglo XVIII lo que se presentó fue un rápido crecimiento económico, tesis que se opone a lo que afirmaron los habitantes de este siglo e incluso los dirigentes de la independencia y los historiadores republicanos del siglo XIX¹⁵⁰.

En efecto, el trabajo de Adolfo Meisel Roca lo demuestra: las autoridades del virreinato del Nuevo Reino de Granada lograron aumentar la recaudación (ese era el objetivo de las reformas borbónicas), incrementando los ingresos de las Cajas Reales, entre el último periodo de la colonia: de 1761 a 1800. A la par que creció la población en un 85%, también aumento del fisco en un 2,8% y del PIB en un 8,6%¹⁵¹. Pero estos índices que revelan crecimientos, aunque es cierto que son muy altos para la época, posiblemente su *percepción* no llegó a ser tan importante para las personas del siglo XVIII como lo son para nosotros (de hecho la estadística para ratificar un incremento del 2% en el fisco y el 8% en el PIB se estableció recientemente, son cálculos actuales, basándose en números de la época colonial claro está, pero dichos porcentajes quizá no fueron considerados por los oficiales reales encargados de la administración colonial).

Aunque este crecimiento se haya dado, no se puede descartar las quejas y denuncias de la pobreza del virreinato como una mentira, sino que estas aseveraciones se tienen que interpretar según el contexto, los intereses y los proyectos de quienes las hacían, los objetivos que buscaban alcanzar argumentando la pobreza del virreinato. La pobreza era una

¹⁴⁹ Silvestre, 128.

¹⁵⁰ Jorge Orlando Melo, prólogo a Narváez y la Torre, 7-20. Jorge Orlando Melo, “Producción de oro y desarrollo económico en el siglo XVIII”, *Revista Universidad del Valle*, No. 3-4 (1977); “La producción agrícola en Popayán en el siglo XVIII, según las cuentas de diezmos”, en *Ensayos de Historia Económica Colombiana* (Bogotá: Fedesarrollo, 1980), 55-71; Salomón Kalmanovitz, *Nueva historia económica de Colombia* (Bogotá, Taurus, 2010).

¹⁵¹ Adolfo Meisel Roca, “Crecimiento, mestizaje y presión fiscal en el Virreinato de la Nueva Granada, 1761-1800”, *Cuadernos de Historia Económica y Empresarial*, No. 28 (2011): 97. <https://doi.org/10.32468/chee.28>

percepción compartida por la época, que constata una fuerte representación social con muchos significados, y que, como representación importante de un imaginario, tiene resultados prácticos que determinan la historia y el rumbo de los acontecimientos.

Por otra parte, Meisel Roca acepta el desfaldo provocado por los naturales¹⁵², al menos en donde su presencia tenía un accionar (o falta de acción en este caso) más notorio: la región central. En la región andina las manufacturas no constituían un producto de exportación, ni siquiera de distribución interregional con otras provincias del virreinato (el único producto de exportación internacional era el oro), y en cuanto a la agricultura en la zona central, el único producto que se comerciaba en otras provincias era la harina, que medianamente competía con la harina de Inglaterra.

La pereza no estaba determinada por el clima o la región, era una característica cultural de todas las etnias indígenas, y por eso no es raro encontrarse con ella a donde quiera que se vaya, no importa si se trata de la región Caribe, o lo que hoy en día son los Llanos Orientales, si es en la provincia de Popayán, Antioquia y Chocó, o si es en el altiplano cundiboyacense, si predomina la ganadería, la minería o la agricultura, o si los asentamientos son villas, ciudades, pueblos o resguardos, los protagonistas de las reiteradas quejas contra la pereza indígena parece que la señalaron con el mismo ahínco sin importar estas determinantes¹⁵³.

Los gobernantes se encontraron con la ociosidad en todos los ámbitos, en los resguardos y pueblos de indios bien constituidos y con una gobernabilidad española más controladora, más supervisora, pero también en las misiones de los religiosos, o en los poblados donde se acercaban los no-indígenas.

La pereza se convirtió en un prejuicio contra el indígena, un estereotipo, porque no pasaba de una opinión generalizada por parte de los acusadores que nunca intentaron explicar

¹⁵² Meisel Roca, 33-34.

¹⁵³ Por un condicionamiento práctico de las fuentes, en el presente trabajo son más frecuentes las citas en los lugares más controlados, los resguardos que se encontraban en la región central, puesto que allí era el epicentro del gobierno español, había un control más específico y se hicieron más frecuentes las visitas, a comparación de otros territorios. Además, en la región central la fertilidad de la tierra hacía que la presión de los mestizos y los blancos pobres para adquirir territorios fuera más considerable, y se hicieran percibir más los conflictos. Por esto se puede decir que no es el tipo de poblamiento el que determina algún tipo de pereza, sino el tratamiento español de determinado poblamiento lo que determina que en este trabajo se refiera la pereza más en unos lugares que en otros.

este comportamiento, sólo buscaron usarlo para estigmatizar a la población indígena, basados en un hecho real, por supuesto: el desmedro del resguardo y la tributación. El hecho es que la pereza indígena no fue la causa principal de la redistribución de las tierras, pero junto con el mestizaje, el arrendamiento ilegal a agentes externos a la comunidad, y la deserción del resguardo con diferentes fines, contribuyó a este desenlace. La pereza propició algunos de estos factores, como el arrendamiento y la deserción con fines de vagancia, errancia o “vida silvestre”. En este caso, la deserción fue contraproducente para la propia comunidad indígena y propiciadora del desorden colonial y la pobreza, a las que tuvieron que buscar respuestas los burócratas y solución mediante la venta de sus resguardos. Los indígenas lograron derribar la institución del resguardo como una de las joyas de la corona, sin llegar a mover ni un solo dedo.

2. La retórica del visitador

La guerra que llevaron a cabo los españoles contra los indígenas, para la cual se dice que recurrieron a la cruz y la espada (dos instrumentos simbólicos, emblemas del dominio eclesiástico y civil, que fungieron como herramientas de control y de coacción), fue también la guerra de la pluma y el papel¹⁵⁴. La “propaganda” contra el indígena ayudó a crear una atmósfera propicia que, además de justificar la violencia, también motivó a los ibéricos para el desarrollo y consolidación de su hegemonía, pues apelaba a enaltecer su vocación y su “superioridad” cristiana para efectuar una labor civilizadora contra la “barbarie pagana” representada para ellos por los indígenas americanos.

Este aspecto es el que aquí se ha decidido denominar como la “Retórica del Visitador”, en alusión a uno de los rasgos más característicos del periodo colonial (la retórica) especialmente a partir del advenimiento de la dinastía de Borbón, que ha sido plasmado en lo que se conoce historiográficamente como “las visitas de la tierra”. Esta denominación no pretende ser exacta; con su uso se intenta figurar la importancia de la pluma y el papel para entender realidades particulares de aquella época, pero hay que contemplar que la retórica del visitador estaba acompañada de la retórica del oidor, del virrey, del encomendero y del cura doctrinero. Es parte de los componentes que se deben valorar para el análisis general de la retórica del burócrata colonial.

No toda la producción literaria oficial de este contexto (documentos como las crónicas, las cartas, las relaciones, y los documentos fruto de las visitas), obedeció a lo que claramente fue una voluntad política de dominación, sino que también se presentaron manifestaciones críticas, como el caso de fray Bartolomé de las Casas, que buscaban reformar o eliminar muchas de las políticas que llevaban a cabo los emisarios de la Corona española en estos territorios¹⁵⁵. En otras palabras, los procesos de conquista y colonización no

¹⁵⁴ Charles B. Moore, “Tropos y tropas: la retórica en la Primera parte de la Crónica del Perú de Pedro de Cieza de León”, *Estudios de Literatura Colombiana*, No. 27 (2010): 17-41.

¹⁵⁵ Los críticos de la monarquía fueron abundantes. Enrique Dussel ha recopilado un sinnúmero de ejemplos de obispos, y religiosos en general que, en cumplimiento de sus deberes religiosos y su conciencia cristiana, estuvieron a favor y defendieron (incluso con su vida) a los indígenas de las injusticias de la colonia, siendo críticos de la política imperial y oponiéndose a encomenderos o entidades que actuaban de manera negligente

correspondían a proyectos enteramente acabados, en los cuales se había reflexionado con premeditación todos los pasos a seguir, sino que se trató más bien de un proyecto que aunque tenía una orientación, se iba estructurando sobre la marcha y era, en cierta medida, autocrítico y adaptativo según las vicisitudes con las que se encontrara.

Los primeros debates entre Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y Ginés de Sepúlveda, principalmente, dan cuenta de que se trataba de un pensamiento inacabado y no preestablecido, pues la novedad de estas tierras y sus problemáticas les significaban importantes cuestiones a nivel filosófico: “¿son los indígenas seres humanos?”, “¿podemos ejercer nuestra dominación sobre ellos?”, son preguntas ético-políticas a las que intentaron responder estos autores para demarcar el quehacer imperial.

Tanto las crónicas y relaciones, así como los tardíos informes de los visitantes (los que se dieron a partir de 1760), no fueron una repetición de los postulados imperiales o una réplica exacta del deseo de la Corona. Tampoco fueron una mera descripción de los recursos, de las batallas, de las travesías y de todo lo que hallaron los españoles en su trasegar. En cada uno de estos textos se hallan las posiciones de sus autores, que muchas veces fueron críticas o propuestas (tenían una visión prospectiva), y daban sus consideraciones de cómo para el autor deberían ser las cosas, a pesar de que sus aspiraciones no coincidieran con la política de la Monarquía¹⁵⁶. Por esto mismo existía la censura, por medio de la cual se pretendía evitar

y despótica, Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504-1620* (México D.F.: Centro de Reflexión Teológica, 1979).

¹⁵⁶ Como afirma David Solodkow, con base en García Canclini, Bolívar Echeverría y Aníbal Quijano: «Más allá de sus pretensiones hegemónicas, la Modernidad colonial debió enfrentar la resistencia de la heterogeneidad cultural que pretendía subsumir. [...] abordar el estudio de la Modernidad colonial a partir de sus discursividades etnográficas supone indagar los modos en los cuales sus *dominios de saber* (epistemes) se entrecruzan y confunden, se superponen e implican recíprocamente, se interceptan y desmienten, se contradicen y no cesan de diseminarse alrededor de los imaginarios sobre otro. [...] [Ese mismo proyecto estaba] atravesado simultáneamente por contradicciones internas, desavenencias políticas, líneas ideológicas dispares, marchas y contramarchas», David M. Solodkow, “Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América” (Tesis doctoral, Universidad de Vanderbilt, Nashville, Tennessee, 2009), 52-53, 54, 57. Cursivas del autor.

<https://ir.vanderbilt.edu/bitstream/handle/1803/11738/Solodkow.pdf>

En el capítulo III, Solodkow analiza y compara cuatro discursos: *los diarios* de Cristóbal Colón, que tenían como destinatarios a los reyes (eran documento oficiales requeridos por superiores), al igual que *el reporte* de Álvarez Chanca y *la relación* de Guillermo Coma, en contraste con *la carta* de Michele de Cuneo, un documento personal (que por tener este carácter es un relato más libre), alrededor de lo ocurrido con la violación de mujeres indígenas por parte de españoles y la matanza en el fuerte Navidad. Solodkow considera que las versiones difieren tanto que, aunque haya una certidumbre general de los eventos, no hay una pureza del hecho histórico que afirme una “verdad absoluta”. Solodkow, 156-198.

que se publicaran obras que fueran contra los dogmas de la religión y del imperio¹⁵⁷. Pero, a pesar de este limitante, muchas de las obras que iban en contravención de las normas lograron ver la luz en “letras de imprenta”.

Nadie se escapaba de la censura, ni de la publicación. Aunque es más generalizado el objetivo del Consejo de Indias que tenía «interés por otros cronistas dispuestos a defender la legitimidad de la presencia de la Monarquía en el Nuevo Mundo»¹⁵⁸, se llegaron a publicar obras como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Las Casas, un texto que fue en extremo crítico y cuyo artífice se ha inscrito (por la historiografía posterior, y no por intención del autor) dentro de la Leyenda Negra (propaganda antiespañola), y sus obras circularon con preeminencia por toda Europa a favor de los enemigos de España.

Aunque parezca difícil de creer, a personajes como Juan Ginés de Sepúlveda y a Juan López de Velasco también se les censuró¹⁵⁹. Según comenta Richard L. Kagan, al Consejo de Indias le parecía que estaba de más la costumbre de Gonzalo Fernández de Oviedo «de definir una y otra vez a los nativos como ‘bárbaros’, ‘salvajes’, y ‘bestias salvajes’» (aunque esta clasificación de Oviedo estuviera acorde con las ideas supremacistas del imperio). A Oviedo le prohibieron publicar la segunda parte de su *Historia General*¹⁶⁰. Usualmente, en el periodo colonial, existió una discontinuidad ideológica y una «incapacidad de la Monarquía Habsburgo de controlar la forma en que debía ser leída su historia»¹⁶¹, y esto puede dar cuenta de que hasta la historia de los grandes imperios no es inexpugnable.

La censura por parte de los órganos de control como el Consejo de Indias y la Inquisición, obedecía no sólo a la necesidad de evitar relatos difamatorios en contra de la empresa colonial, que al ser divulgados perjudicaría su prestigio internacional y darían argumentos a sus enemigos para proceder en perjuicio suyo. La censura también estaba

¹⁵⁷ Mercedes Serna, “Censura e Inquisición en las crónicas de Indias. De sus adversidades e infortunios”, en *Tierras prometidas: de la colonia a la independencia*, Bernat Castany Prado (coord.) (Madrid: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles; Bellaterra [Sardañola del Vallés]; Universidad Autónoma de Barcelona, 2011), 347-360.

¹⁵⁸ Richard L. Kagan, “En defensa del Imperio”, en *Los cronistas y la Corona. La política en España en las edades media y moderna* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons Historia, 2010), 225.

¹⁵⁹ Fernando Bouza, “Monarquía en letras de molde. Tipografía y propaganda en tiempos de Felipe II”, en *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II* (Madrid: Akal, 1998), 168.

¹⁶⁰ Kagan, 222.

¹⁶¹ Kagan, 228.

destinada a no permitir que se divulgase información estratégica respecto de la Corona y la situación en el Nuevo Mundo, sobre la cual podrían tomar ventaja sus enemigos (estaban en un escenario de guerra). Este es un factor poco considerado, pero importantísimo. Así, escondían los fracasos, las debilidades, los errores, los límites de su poder, o los relatos que pudieran ser subversivos; Pedro Mártir de Anglería llamó a esto “la cartera de los secretos”¹⁶².

Todo lo anterior, es una de las hipótesis que se quieren discutir en este capítulo: probar cómo el discurso oficial, a pesar de ser hegemónico, no necesariamente es *absoluto*, en el sentido de que niega, oculta o impide otra versión de los acontecimiento *de manera total*. Para analizar este aspecto de la retórica del visitador, será necesario tomar a algunos autores que han analizado la retórica del conquistador y del colonizador, pues esta corriente ha sido más abundante y rica en sus investigaciones (existe cierta preferencia por estudiar los primeros periodos de la ocupación española —siglos XV, XVI y XVII—, que el periodo tardío del sistema colonial), y ha exaltado como uno de los criterios esta idea totalizante del discurso oficial. Sin perder de vista a los visitadores del siglo XVIII, se recurrirá aquí a autores que han analizado prolíficamente los textos como las crónicas, las cartas y las relaciones.

2.1. La retórica el conquistador

Un trabajo muy conocido que estudia la crónica de fray Pedro Simón ha sido el de Álvaro Félix Bolaños¹⁶³. Este autor explora, desde una perspectiva del análisis del discurso, la construcción de la imagen de los indígenas pijaos por parte del fraile. Bolaños toma la tercera parte de *Noticias historiales* para averiguar cómo el padre Simón utilizaba sistemáticamente las calificaciones de sodomitas, asesinos, ladrones, afeminados y, sobre todo, caníbales, amparado en una ideología española que enfrentaba la dicotomía entre lo español (el ideal caballeresco, por ejemplo) y lo indígena (lo bárbaro e incivilizado). De ese

¹⁶² Kagan, 220.

¹⁶³ Félix Bolaños, 243.

modo, plantea el autor, se configuraba el imaginario español sobre lo indígena, con hostilidad y reticencia.

Siguiendo a Bolaños, la explicación europea del indígena como bárbaro se hacía con el objetivo de marcar una delimitación clara entre europeos ibéricos e indígenas, y de otra parte, su situación de “bárbaro” (en la que estaba naturalmente asociado el canibalismo o antropofagia), se pretendía como justificación de su “exterminio”. La mirada atenta en *Barbarie y canibalismo* lleva a explorar diversos aspectos atinentes al “desorden dietético” de los pijaos, en los que incluso se trae a colación la discusión que existe en la actualidad sobre el consumo de carne humana por parte de aquellos antiguos pobladores de América, pues renombrados autores han cuestionado si la antropofagia en el continente americano fue una realidad o sólo llegó a ser un mito para impulsar la guerra de Conquista, y la importancia, por ejemplo, de que sea difícil rastrear documentación de personajes que hayan sido testigos presenciales de un acto antropofágico (aunque Bolaños menciona alguna).

Desde inicios del siglo XVI la fama de antropófagos que tenían los naturales empezó casi de casualidad, por una especie de “teléfono roto”, donde se distorsiona la versión original con las interpretaciones posteriores. Este malentendido se produjo por las transcripciones y lecturas de las cartas de Cristóbal Colón, donde refería la palabra indígena *caniba* (y en otros apartados *camiba*, *cambales*, *carib*... la cual, a la final, pasó a ser *caribes* y *caníbales*), que sería interpretada por Colón como “la gente del Gran Khan” (el Almirante pensó toda su vida que había llegado al continente asiático), pero también era el término que usaban los tainos para referirse a sus enemigos, los muy belicosos “caribes” (quienes también ocasionaron a los europeos grandes dificultades, fueron uno de los grupos que más esclavizaron en los primeros periodos y, curiosamente, sufrieron con frecuencia vituperios con el mote de “caníbales”)¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Luis Pancorbo, “En el Nuevo Mundo”, en *El banquete humano. Una historia cultural del canibalismo* (Madrid: Siglo XXI, 2008), 185-268. Según Pancorbo, para el caso americano, en las fuentes no aparecen relatos confiables que permitan aseverar que los naturales fueron caníbales, ya que los cronistas, y demás personajes que dejaron consignados en textos los relatos de la conquista, se basaban en testimonios de oídas, no fueron testigos presenciales, y en algunos casos ni siquiera pisaron este continente (como Pedro Mártir de Anglería). De hecho, hasta son imprecisas las clasificaciones culturales que hicieron sobre los grupos o etnias indígenas en las regiones. Pero, según Pancorbo, y como la cultura popular aconseja sobre las brujas: “uno no puede creer en ellas, pero de que las hay, las hay”; en el caso de la veracidad del hecho antropofágico de los indígenas americanos, aunque no se pueda comprobar, seguramente algún caso debió darse.

Al parecer, los indígenas también usaron su fama de antropófagos y el terror que esto podría causar, para generar miedo y zozobra dentro de las tropas españolas, así como los indígenas suramericanos usaron la leyenda de El Dorado para despistar y confundir la avaricia europea. En medio de los combates, como lo señala Patricia Vargas Sarmiento, los indígenas catíos gritaban a sus oponentes la amenaza de que iban a ser comidos, creando sus propias representaciones de carácter simbólico de la violencia, y consiguiendo amedrentar a sus enemigos, en una especie de “guerra psicológica”¹⁶⁵.

Independientemente de si el estómago de los naturales fue *sepultura de españoles*, el tema de la antropofagia en los discursos coloniales de los colonizadores fue verdaderamente un recurso de orden retórico: es la reimposición de un estereotipo europeo de las sociedades bárbaras para entender el fenómeno americano y lograr así la captación del lector, con miras a justificar el sojuzgamiento de los pueblos originarios. Esta es una tendencia muy recurrida en la interpretación de los cronistas de la época colonial.

Jaime Humberto Borja llevó a cabo un análisis similar al de Bolaños, pero realizado sobre la obra de fray Pedro de Aguado y bajo unos criterios mucho más claros en cuanto a la narrativa¹⁶⁶. La finalidad de Borja en su texto, es mostrar cómo el discurso de Aguado estaba atravesado por la necesidad inexorable de conseguir credibilidad de parte de sus lectores, pues era representante de un proyecto imperial que requería legitimación. Para esto, la narración aguadiana no era inocente sino que obedecía a los parámetros de elaboración de un discurso persuasivo, en el que la descripción y la argumentación, por ejemplo, servían como elementos eficaces para crear imágenes que estimularan una reacción emotiva (además de *enseñar y deleitar*, y concebir la historia como *maestra de vida*, los clásicos propósitos ciceronianos de la Historia), y en el que se usaba un sinnúmero de procedimientos narrativos y descriptivos¹⁶⁷.

La organización del relato se hacía a través de elementos tan simples, pero tan poderosos literariamente, como la *alabanza* de las virtudes europeas y el *vituperio* de las

¹⁶⁵ Patricia Vargas Sarmiento, *Los embera y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII* (Bogotá: Colcultura Instituto Colombiano de Cultura, 1993), 180.

¹⁶⁶ Borja Gómez, 247.

¹⁶⁷ Jimena N. Rodríguez, “Procedimientos narrativos y descriptivos del relato de viajes hispánico-medievales en crónicas de la conquista”, en *Conexiones transatlánticas: viajes medievales y crónicas de la conquista de América* (México: El Colegio de México, 2010), 121-167.

costumbres y vicios de los indígenas, la dicotomía civilización/barbarie, la recurrencia a lugares comunes, además de las tradiciones que seguían como pauta: los cánones cristianos y grecorromanos. De esta forma, con el uso de todos estos elementos, Borja concluye que la crónica de Aguado forjó un “indio-retórico”, que no tiene nada que ver con un “indio-real”.

La misma pretensión se puede leer en el artículo realizado por Mariluz Toro, también interesada en fray Pedro de Aguado, en el que trata de develar la inscripción del cronista en una práctica tradicional de escritura.

Toro explica cómo Aguado, para construir la alteridad (la diferencia) del indígena con respecto a la identidad española, desacreditaba los cultos no católicos de los indígenas, cuyas creencias para él no eran religiosas sino “simple idolatría”, y reprobaba muchas de sus prácticas culturales, como el chamanismo, con el objetivo de consolidar la construcción discursiva del “Otro” a quien había que dominar, civilizar y evangelizar¹⁶⁸. Esta postura estaba demarcada por su propio universo cultural: una tradición helenística, una visión providencialista de la historia y una proyección épica de su crónica.

Si los trabajos anteriores hacían hincapié en el vituperio como herramienta discursiva en las crónicas, el trabajo de Anyela Jazmín López Talero hace énfasis en la exaltación de los héroes a través de figuras retóricas empleadas en la obra de Aguado¹⁶⁹. Esta vez dentro de los estudios literarios, pero también recurriendo a un análisis del discurso, López Talero concibe a las crónicas de la Conquista como imágenes literarias. Esta autora es consciente de la discusión en torno a si los textos coloniales se pueden considerar como historia o si no son, más bien, literatura. En este caso, la autora indica que lo que acerca los textos coloniales al relato literario, y lo que justifica su examen dentro de su disciplina (la de López, los estudios literarios actuales), es que están cargadas de subjetividad: gustos, tendencias e intereses particulares de sus autores, además de no ser una relación objetiva, pues los cronistas como Aguado tenían intenciones estéticas que se pueden percibir en el uso de dispositivos retóricos (al decir esto, López está teniendo en mente a la historia como una “ciencia objetiva”). Así, su investigación explora cómo la construcción oratoria en el relato aguadiano logra la

¹⁶⁸ Toro, 118-145.

¹⁶⁹ Anyela Jazmín López Talero, “La construcción del héroe mítico en la crónica de Indias de fray Pedro de Aguado” (Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2017), 56. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/62153>

transustanciación de un hombre modelo de virtudes (que podría ser una persona corriente pero destacable) en un héroe mítico¹⁷⁰.

Luis H. Castañeda ha escrito un artículo que lleva por nombre “Personas fidedignas y palabras formales”, en el que se estudia la cuarta parte de la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León, a partir de una categoría narratológica: la de “narrador”, y cuya intención es aproximarse a la construcción de un narrador historiográfico por parte de Cieza, operación que no se legitima sólo a través de la autoridad autóptica (es decir, el ser testigo de vista, método muy empleado en aquellas antiguas formas de hacer “historia”, para validar y dar veracidad al relato), sino también por medio de las fuentes textuales y orales que el cronista consulta para dar cuenta, y tener credibilidad, a la hora de narrar los acontecimientos sucedidos¹⁷¹.

A tono con Toro, López, Bolaños y Borja, Castañeda busca revelar algunas de las estrategias de legitimación que Cieza emplea en su obra, similares a la construcción de la alteridad y la construcción del héroe mítico, y muestra cómo Cieza cumplía con el horizonte de expectativas de la formación discursiva historiográfica humanista, de la cual muchos autores de la época se valían para estructurar sus relatos.

La interpretación que a estos mencionados autores actuales es común (orientada por perspectivas del análisis del discurso), en Castañeda se puede ver explícitamente cuando sentencia que «Sería erróneo predicar una relación de identidad entre el narrador historiográfico y el sujeto extra-textual, Pedro Cieza de León»¹⁷². Por “sujeto extra-textual” parece que Castañeda entiende al sujeto Pedro Cieza de León que se puede individualizar e identificar, al Cieza de carne y hueso, sufriente y viviente del siglo XVI. En otras palabras, para Castañeda y los demás autores, los textos coloniales son un tipo de transustanciación,

¹⁷⁰ En otros documentos, los autores citados hablan sobre el hecho de la exaltación del héroe como la creación de semidioses, de hombres mortales convertidos, a través del discurso, en super-hombres. Habría que preguntarle a López Talero si, desde la concepción que ella “descubre” de Aguado como un escritor propenso a exaltar a las personas (en este caso, a los conquistadores) como héroes míticos, para el mismo Aguado serían inexistentes los hombres comunes que modestamente puedan llegar a ser un modelo de hombre, con algunas virtudes, para los demás, hombres comunes sobre los que el mismo Aguado hizo su historia.

¹⁷¹ Luis H. Castañeda, “‘Personas fidedignas y palabras formales’: estrategias de legitimación del narrador historiográfico en la cuarta parte de la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León”, *Hispanic Review* 79, No. 3 (2011): 399-423. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/41289926>

¹⁷² Castañeda, 402.

no en la que el verbo se hace carne, sino en el que la carne se hace verbo, se convierte en mera abstracción, se enajena, se aliena. Es una alienación sufrida entre el texto y su autor, en la que desaparece, en la que se hace extraño, todo lo real que intentó ser descrito y referido a través de la palabra¹⁷³.

Luis Fernando Restrepo ha hecho un estudio sobre la obra de Juan de Castellanos que sigue esquemas similares, pero usa categorías analíticas diferentes, más adaptadas a la obra del beneficiado de Tunja¹⁷⁴. Castellanos en su obra monumental de poesía utiliza la elegía, la épica, el romancero, la pastoral, la peregrinación, entre otras herramientas para tramar su historia. La obra de Juan de Castellanos también responde a un orden colonial pero, reconoce muy acertadamente Restrepo, no es una obra unidimensional, meramente literaria (como han querido reducirla), sino que hay que considerarla, igual que a las demás, en su complejidad, con una serie de imbricaciones de una dualidad épico-histórica. En este sentido, una cuestión que atraviesa el trabajo de Restrepo es si se puede considerar a *Las Elegías* como una obra histórica, pregunta a la que el autor responde afirmativamente. Pese a los aportes que hace en relación con la lectura adecuada de la obra de Castellanos (pues brinda las claves necesarias que podrían pasar desapercibidas para un lector desprevenido), Restrepo, quizá tratando de argumentar a favor de la utopía que propone como su “Nuevo Reino Imaginado”,

¹⁷³ Este *extrañamiento* que propone Castañeda, entre las dos personas que existen en la crónica de Cieza (el narrador historiográfico Pedro Cieza de León, y el sujeto extra-textual Pedro Cieza de León), produce paradojas al leer su texto, como cuando Castañeda explica que «El narrador de Cieza desconfía de la explicación más común y extendida», Castañeda, 406. ¿No sería como decir que “Cieza desconfía de Cieza”? ¿O acaso Castañeda, en unos términos menos “literarios”, está tratando de justificar en el cronista franciscano algún tipo desorden de personalidad (entre el “narrador historiográfico” y el “sujeto extra-textual”)? O más bien, como en la transustanciación cristiana y el misterio de la divina trinidad, ¿Serán dos personas distintas, y un solo cronista verdadero?

David M. Solodkow nombra este evento lingüístico como la “dislocación” «entre el sujeto que escribe y la escritura misma. [...] Así el “salvaje” representado e imaginado, entrevisto y deformado, es traído al tiempo y al espacio de la escritura del etnógrafo (sincronización), es transportado, traducido y representado fuera de su propia realidad, y reducido a los límites del espacio imaginario de la escritura y cultura propias del etnógrafo (eurocentrismo)», Solodkow, 27. Esta “transportación” que lleva al indígena de la realidad hasta el “espacio imaginado”, recuerda los tiempos en que la gente pensaba que los espejos y las fotografías capturaban la esencia o el alma de las personas. O las prácticas del Mesmerismo, que usaba objetos imantados, o el “magnetismo animal”, para curar afecciones a la salud. Solodkow escribió más adelante: «El nombre [la nominación], como condición de su funcionamiento, aniquila al “existente”. [...] en la desaparición de la cosa aparece el lenguaje (y la imagen del “salvaje”), esto es, la representación» (p. 28). Este acto de prestidigitación que describe Solodkow, lleva a pensar el quehacer historiográfico como una labor de caza fantasmas: no encontraremos personas históricas y reales, sino vestigios de personas que fueron aniquiladas por el simple hecho de referirlas.

¹⁷⁴ Luis Fernando Restrepo, *Un Nuevo Reino imaginado. Las Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos* (Bogotá, International Conference on Cryptologic History, 1999), 223.

termina haciendo una afirmación del mismo corte que los autores hasta aquí referenciados: «Lo importante es considerar que el indígena ha sido tornado en una figura discursiva»¹⁷⁵.

Las investigaciones aludidas están recomendando, en términos de metodología histórica, que se debe tener un cuidado muy especial a la hora de leer las obras del periodo colonial, teniendo en cuenta las variables que son determinadas por su contexto (por ejemplo la retórica y las diferentes narrativas), pues es en estos sistemas comunicativos en que dichas obras fueron posibles. Con embargo, la historiografía, durante mucho tiempo, ha tomado textualmente todo lo dicho por los autores coloniales, asumiendo en una sola dirección lo que decían (por ejemplo: la intención ideológica de crear realidades), y esta historiografía no hizo una crítica para discernir la variable intencionalidad de los discursos, error que imposibilitaba el acercamiento asertivo a las realidades del pasado.

En este sentido, Restrepo parece obnubilarse por el análisis textual haciendo invisible lo que la representación historiadora refiere: no el indígena retórico, sino el indígena concreto. Es una interpretación totalmente contraria, pero igual de acrítica: la primera interpretación, la antigua, se creía todo lo que leía; la nueva, niega todo lo que lee. En la lectura de estos autores se percibe que no tienen en cuenta que la retórica (en textos como las crónicas que pretendieron ser historia), como abstracción, parte siempre de lo real, de lo concreto, de lo tangible, de lo medible, que tiene (o tuvo) existencia física e intelectual determinada, y aunque el discurso puede separarse de esta circunstancia material al usar figuras retóricas (metonimias, hipérbolos, sinécdoques, metáforas), debe quedar al menos “pendiendo de un hilo”, para seguir reconfigurándose en cada momento histórico.

Además, sus conclusiones son avasallantes en extremo: hacen pensar como si toda la historiografía colonial fue elaborada dentro del mismo esquema. Según Restrepo, incluso cuando los cronistas escribían favorablemente sobre los indígenas no estaban mostrando a los indígenas reales, a los de carne y hueso, sino que dichas descripciones correspondían a unas intensiones literarias ajenas a lo real:

Lo importante es considerar que *el indígena ha sido tornado en una figura discursiva*, cuya representación va a depender mucho de la lógica interna del texto. Colón, por

¹⁷⁵ Restrepo, 124.

ejemplo en su diario describe los cuerpos bellos y jóvenes de los indígenas y otros como monstruosos [...]; Las Casas los presenta como dóciles ovejas en la *Brevísima* (1552) para criticar el abuso de encomenderos pero como cuerpos bellos y proporcionados en la *Apologética historia sumaria* (c. 1559) para refutar la propuesta de la inferioridad de los indígenas [...]; y en *La araucana*, Ercilla utiliza la figura del indígena como un guerrero ejemplar que prefiere la muerte a la subyugación para proyectar en esta figura los códigos caballerescos europeos¹⁷⁶.

Los investigadores han desenmarañado las circunstancias en las que el texto no coincide con lo real, pero no hay ni una sola palabra que contribuya a entender las veces en que el texto colonial sí coincide con lo real. En el caso de Borja, hablando sobre la imagen creada literariamente del “indio retórico” por medio de la descripción, hace una afirmación sobre dicha técnica como si se tratara de una ley aplicada sin falta en todos los casos: «El acto [de describir] no implicaba que se colocara en palabras lo que se percibía por la realidad inmediata, sino que había unas normas que ordenaban los elementos y determinaban las características específicas de acuerdo con el objeto narrado (un paisaje, una persona, una acción), esto es, la descripción del indio y sus actitudes estaba determinada por una tradición historiográfica medieval y, además, cumplía dentro del relato una función importante: crear imágenes»¹⁷⁷.

¿Nunca existieron los indígenas de carne y hueso, los indígenas como seres humanos reales? Estos autores parecen incurrir en un idealismo que, en su afán por explicar la urdimbre lingüística, hacen ver como si el indígena pasara de los libros de texto a la realidad, y no de lo real a los libros de texto, parafraseando la expresión empleada por Karl Marx¹⁷⁸.

La propuesta explícita de estos autores parece ser que la narrativa extermina lo real y sólo deja lo imaginario, lo figurado, la representación. Aprecian sólo el cuerpo semiotizado del indígena, y no alcanzan a contemplar el cuerpo real, sufriente, su corporalidad viviente, que era considerado como el enemigo al cual se destruía o desmembraba de manera práctica, usando espadas de metal afiladas y cortantes, y no sólo “espadas fálicas” como dice Restrepo, quien se queda en la pura realidad textual, y no es capaz de pasar a lo real que esa textualidad refiere. Aunque acepta la dualidad épico-histórica de la obra de Castellanos, como se dijo

¹⁷⁶ Restrepo, 124. Las primeras cursivas son añadidas.

¹⁷⁷ Borja Gómez, 102.

¹⁷⁸ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política* (Madrid: Siglo XXI, 1989), 40.

arriba, no examina su historicidad en términos materiales, hace examen únicamente de la forma épica del discurso.

2.1.1. Un caso particular previo: fray Pedro Simón

Como se han citado casos particulares que estudian el siglo XVI, aquí se hará un breve análisis de fray Pedro Simón, uno de los personajes que se considera más recalcitrantes en cuestión del enfrentamiento entre la civilización y la barbarie, para empezar a demostrar que, efectivamente, ni el mundo colonial, ni las contradicciones de clase, raza, sexo, etc., son siempre a blanco y negro.

En el caso de fray Pedro Simón, la mayoría de investigadores que han tratado temas relacionados con su obra y su vida (como Juan Friede y Álvaro Félix Bolaños), lo que más han destacado ha sido su menosprecio de los indígenas, su posición abiertamente partidaria por la sujeción de las comunidades americanas, y su vocación por cumplir diligentemente con sus quehaceres burocráticos.

Ya se sabe con alguna certeza lo que pensó fray Pedro Simón de los indígenas pijaos, por ejemplo, dada la conocida guerra que enfrentó a esta comunidad del sur de lo que actualmente es Colombia con los ibéricos en el siglo XVII, ¿Pero se podría interpretar en fray Pedro Simón una visión sobre estos indígenas, que difiera de los estudios que ya se han realizado, para reconstruir, al menos en parte, una imagen no denigrante y sí más histórica de aquellos naturales? ¿O fray Pedro Simón habría seguido estrictamente el esquema de vilipendio contra los indígenas, sin dar pie a consideraciones que estuvieran ajenas a su repulsa contra lo no-español y lo no-cristiano?

Las opiniones que la historiografía moderna se ha esforzado en resaltar, consisten en elevar, al nivel de ley, la manera sistemática en que el fraile caracterizó a las comunidades indígenas mediante el vituperio (y otras herramientas discursivas que creaban una imagen despectiva del indígena), mientras que a los españoles los caracterizó por medio de la alabanza, el encomio, el elogio, la loa. Los estudios de esta historiografía, por resaltar solamente este tipo de herramientas discursivas, hacen parecer que los textos coloniales

pintan únicamente una historia siempre en términos totales y arbitrarios, con una homogeneidad que para la producción textual no permitía ni se le escapaba el disenso.

A esta aseveración se llega fácilmente, si se tiene en cuenta la sugerencia lógica de que cuando se habla de historia colonial, se habla, en definitiva, de la creación y consolidación de un imperio. El “imperio” es un proyecto político que busca ser extremadamente dominador, y para conseguir esto, la dominación tiene que llegar a todos los aspectos de la vida (eso es lo que se supone). Así, al definir este proyecto se recurre a algunas palabras claves para entenderlo. Estas palabras son las que usa, por ejemplo, Anthony Pagden al estudiar la definición del término: «El imperio romano había quedado dotado, gracias a una larga cadena de escritores, con un propósito *bien definido*, que en ocasiones adoptó un cariz de inspiración divina. [...] Mi objetivo es tratar de perfilar los elementos que hacia comienzos del siglo XVI se habían vuelto *predominantes* en las prácticas discursivas de todas aquellas personas que se plantearon qué era un imperio, qué debería ser y la posible justificación de su existencia. Dichos elementos *dominarán*, de un modo u otro, el discurso mantenido hasta finales del siglo XVIII»¹⁷⁹.

La enumeración de las características propias del Estado colonial, como la dimensión teocrática (en la que la palabra de dios es la única verdad) y sus poderes absolutistas, sumado al universalismo, parecen caer como una avalancha sobre la interpretación que se hace de los textos coloniales oficiales: estos, como manifestación de los representantes del Estado, son también, para quienes estos criterios los arrastran, absolutistas y universalistas en sus postulados: todos los indios son iguales, bárbaros y paganos, todos los españoles son iguales, civilizados y cristianos. Al mostrar cómo estos elementos dominan el discurso, muchos autores se olvidan de mostrar otros elementos, como los que estaban a contrapunto del orden establecido y, por esto, tenían menos aceptación y menos difusión.

En fray Pedro Simón se pueden rastrear no solamente los reproches habituales contra los indígenas y sus “defectos”, como su belicosidad, su malicia, su idolatría, sino también reproches contra los mismos españoles, aun cuando estos no fueran traidores declarados (como Lope de Aguirre).

¹⁷⁹ Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII* (Barcelona: Península, 1997), 24. Cursivas añadidas.

En el párrafo citado a continuación, Simón habla sobre una profanación de tumbas llevada a cabo por los españoles, y aunque la justifica parcialmente mencionando como excusa que los difuntos habían sido enterrados “a su modo gentílico”, sin embargo no hacen la exhumación para luego darle cristiana sepultura, sino para quedarse con el oro que había: «El año de mil y quinientos ochenta y siete murió un Cacique del pueblo de Porsa, cerca de esta ciudad, y habiendo tenido traza de enterrarse á su modo gentílico, sabido por los españoles, lo desenterraron y le hallaron en la cabeza una corona, que pesó trescientos pesos de buen oro»¹⁸⁰.

En otra ocasión, estando las tropas españolas al frente de “los indígenas del Pozo”,

en cierto paraje le salió de repente al encuentro una india, de gentil cuerpo, fresca y muy hermosa, la cual, aunque la llamaron los españoles, así como los vido, huyó de ellos como del Diablo, y teniendo por mejor fortuna, dando mil gritos, entregarse á sus enemigos los de Pozo, que quedar entre los nuestros, se fué derecho á ellos, de los cuales, sin poderlo estorbar los nuestros, un indio le dio tan gran golpe en la cabeza que la aturdió, y llegando luego otro con un cuchillo de pedernal, la degolló¹⁸¹.

Aunque la elección de la indígena fue pésima, y Simón aquí muestra la crueldad de los otros indígenas, en este párrafo pone a la víctima indígena como una mujer hermosa, quizás queriendo de esta manera significar su inocencia, para mostrar el salvajismo de sus enemigos. Sin embargo, también es de consideración que describe el terror de ella al toparse con los españoles, al punto de que les huye “como del Diablo”.

Luego, Pedro Simón muestra casos de injusticia, en el siguiente caso robo, dentro de la jerarquía española, lo cual es un señalamiento bastante diciente, pues destaca cada uno de los escalafones de la jerarquía hasta puestos muy encumbrados, lo cual denota una fuerte crítica a toda la estructura de dominación española, que según Simón estaba corrupta: «[...] donde los soldados se lo hurtan á los indios (porque esto que llamamos ranchar es lo mismo que hurtar, dicho con vocablo menos infamado): á los soldados los capitanes, á los Capitanes

¹⁸⁰ Fray Pedro Simón, *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme*, Tomo IV, Tercera noticia (Bogotá: Casa Editorial de Medardo Rivas, 1891), 171.

¹⁸¹ Simón, 177.

los Generales y Gobernadores, y á los Gobernadores los Visitadores en las visitas y sentencias que les hacen, y de las manos de los Visitadores se desaparece como dinero de duende»¹⁸²

Si bien Simón era fiel vasallo de la corona (no era lo que podría considerarse como un “disidente”, un “opositor” o un rebelde, que contrariaba las políticas de la metrópoli), en ciertas ocasiones se puede ver cómo justifica la defensa que hacen los indígenas de su tierra, cuando dice sin ningún tipo de reticencia: «Peleaban con estas ventajas los indios y con las de la razón que tenían en defender su tierra, aunque con toda esta resistencia la iban ganando los nuestros, sin dar paso atrás»¹⁸³.

Aquí se le escapa una aseveración que podría ser contraria a la oficial. En otro apartado, Pedro Simón parafrasea un cuestionamiento muy audaz que le hicieron los indígenas a los conquistadores: «le salieron en una quebrada á preguntar algunos indios que qué eran sus intentos para buscar aquella tierra, que se fuese luego de ella; á que respondiendo que la tierra era del Rey de Castilla y quería quedarse á poblar allí, replicaron que si el Rey de Castilla había plantado aquellos árboles ó hecho aquellos buhíos, que lo que importaba era salirse luego de la tierra»¹⁸⁴.

Simón también hace una crítica soterrada al tributo de los naturales para los conquistadores. En un párrafo que hace recordar la máxima bíblica de “te ganarás el pan con el sudor de tu frente”, Pedro Simón expone críticamente la tergiversación de este mandato divino por culpa de la encomienda, en lo que sería la inversión de la fórmula como “ganaras tu pan con el sudor *de el de enfrente*”. Las palabras precisas de Simón son estas: «Repartió la tierra que estaba menos de guerra entre los conquistadores; con que se iban mejorando sus voluntades en ver que les pagaban tributo, fruto de sus trabajos, aunque mejor diríamos del de los indios»¹⁸⁵.

¹⁸² Simón, 181. El señalamiento de “duendes” no debe ser ingenuo, y tampoco el de “diablo” de la cita anterior; dentro de su cosmovisión cristiana, está comparando la conducta del robo por parte de las autoridades con una conducta diabólica, anti-cristiana. Durante el periodo colonial se usaron frecuentemente adjetivos peyorativos que pretendían la negación de la humanidad reduciendo las identidades tras señalamientos de bestialidad o animalismo, con metáforas zoológicas o monstruosas, lo que Solodkow clasifica como la Teratología. Pero los nativos americanos, como queda dicho, no fueron las únicas víctimas de estas categorizaciones. Jurado, 70-74; Solodkow, 49.

¹⁸³ Simón, 198.

¹⁸⁴ Simón, 207.

¹⁸⁵ Simón, 170. Cursivas añadidas.

Simón se preocupaba en comentar otro tipo de “defectos” o faltas de los españoles, sin importar que fueran atrocidades, como cuando unos soldados prepararon para la cena a un niño (y denomina a estos españoles como “caníbales o caribes”):

andando cuatro soldados de camarada trastornando bohíos en busca de lo que solían, oro ó comidas, ó lo que les viniese á las manos, hubieron á ellas una criatura de hasta un año [...]. No fué poco el contento que estos caníbales ó caribes tuvieron con la presa, pues se determinaron luego reparar con ella el hambre canina con que andaban, y poniéndolo en efecto, la mataron con el mayor secreto que pudieron, y sin darles lugar su hambre á mayores dilaciones, mientras se guisaba la carne echaron el asadura en las brasas, y á medio asar la despacharon, poniendo á cocer luego en una olla la cabeza, pies y manos y un cuarto, que como estaba tan tierno, todo (al fin como carnes de leche) se coció con la brevedad que deseaban y pedía el hambre de todos cuatro, y así, lo primero, después de la asadura, con que la comenzaron á matar, fué con el caldo de la olla, que saboreado con ají y algunos pedacillos de yuca, que también echaron á cocer, dio principio á su comida¹⁸⁶.

Sin querer decir que fray Pedro Simón era en realidad un Bartolomé de las Casas, pues nunca cuestionó de manera sistemática las injusticias que sucedían en América del modo que lo hizo “el Apóstol de los Indígenas”, estos ejemplos muestran un disenso que no se puede entender como contradicción, pues como se ha querido hacer notar en este estudio, aunque la empresa conquistadora buscaba constituirse como un imperio colonial, esto no quiere decir que haya sido totalmente monolítico su proceder, sino que se fue formando en el camino, en debates sobre diversos temas, por los mismos que llevaban a cabo esta empresa, y aunque tenía un objetivo u horizonte, el camino para llegar a él nunca fue rectilíneo.

Tal y como indica Jorge Díaz Ceballos, el proyecto colonial estaba determinado también por acciones locales; el poder de la Monarquía Hispánica se construyó “desde abajo” y a través de individualidades, interacciones no sólo verticales, sino horizontales, cargadas de criterios subjetivos, de iniciativas que no fueron ordenadas únicamente, sino que fueron respuestas espontáneas que bien pudieron ayudar a construir ese poder. En este orden de ideas, este hecho histórico se caracterizó por su plasticidad y flexibilidad a la hora de adaptarse, se trató de una conversación, de un proceso dialógico como lo titula Díaz Ceballos, o dialéctico, entre las dos o las varias partes implicadas. El proceso de la conquista no fue del todo una

¹⁸⁶ Simón, *Noticias historiales...*, Tomo I, Tercera noticia, 167.

imposición unilateral, homogénea y violenta, que sucedió de manera lineal, sino que se reajustó en el camino, «incorporó influencias, prácticas y discursos de distinta naturaleza»¹⁸⁷.

Ha sido valiosa también la distinción que ha hecho Santiago Muñoz Arbeláez, en cuanto a entender el proceso colonial como una serie de costumbres en disputa, estableciendo una dialéctica de las costumbres, entendiendo el acontecer histórico como campo de confrontación, de negociaciones, en el que se construyen, a través de un “tire y afloje”, las relaciones sociales: la dominación buscando ejercer su control, implantar sus costumbres (cristianas y europeas) sobre los indígenas, y estos resistiendo los mandatos, ajustándose a ellos, y en esa medida, modificándolos, haciendo que las autoridades acomoden esas ordenanzas a sus condiciones.

Interpretativamente, el punto de vista de Muñoz Arbeláez resignifica el concepto de dominación y así, colonial no significaría «una imposición hispana, sino un complejo proceso de ensamblaje entre lo indígena y lo español»¹⁸⁸, que dio como resultado instituciones transculturales e híbridas (la encomienda, la mita); el surgimiento de identidades cristianas indígenas (que no fueron las mismas que las españolas o criollas)¹⁸⁹; la posibilidad de estudiar no sólo el sojuzgamiento efectivo, sino el fracaso de la dominación; las maneras en que los muisca y otros grupos entendían y utilizaban las cortes y la legalidad colonial a su favor¹⁹⁰; el poder visualizar conflictos entre los mismos líderes de las comunidades, sus pleitos territoriales (en los que unos invadían territorios de los otros o se quedaban con indígenas que pertenecían a otros pueblos, como ejemplifica Muñoz Arbeláez entre los caciques de Choachí y Fómeque, Fómeque y Ubaque, Ubatoque y Susa, Susa y Pausaga, y Cáqueza y Ubatoque¹⁹¹); y las relaciones entre indígenas con sus encomenderos, que muchas veces fueron en beneficio de los mismos naturales¹⁹².

El texto de Muñoz Arbeláez acentúa la idea de tratar el tema del conflicto de manera muy acertada: precisamente su estudio muestra los matices, las excepciones a la regla y los

¹⁸⁷ Jorge Díaz Ceballos, *Poder compartido. Repúblicas urbanas, Monarquía y conversación en Castilla del Oro, 1508-1573* (Madrid: Marcial Pons, 2020).

¹⁸⁸ Muñoz Arbeláez, 10.

¹⁸⁹ Muñoz Arbeláez, 203.

¹⁹⁰ Muñoz Arbeláez, 148.

¹⁹¹ Muñoz Arbeláez, 38.

¹⁹² Muñoz Arbeláez, 10.

modos de que se valieron las personas del periodo colonial para buscar sobrevivir, usando todos los medios disponibles y a su alcance, aunque fueran muy pocos. Alianzas, pactos y negociaciones fueron un panorama más recurrente que la imposición pura y dura. Por supuesto, tanto su ejercicio interpretativo como el presente, proponen mostrar excepciones dentro de la generalidad para que, con estas particularidades, no se caiga en errores de generalización.

En consonancia con lo anterior, Matthew Restall denomina el aspecto no total de la conquista y de su dominación como una “incompletitud”, y lo divide en siete ítems: 1. La inmediata rapidez de las primeras conquistas y asentamientos, que en realidad tardaron varias décadas en consolidarse y su control posterior fue siempre endeble, 2. La prolongada conquista de las zonas marginales habitadas por comunidades semisedentarias o nómadas, 3. La situación de falsa paz de la dominación, que en realidad estuvo marcada por continuas revueltas indígenas, 4. La omnipresencia de múltiples y diversas formas de resistencia, 5. La gran autonomía de los indígenas dentro del imperio español, 6. La conquista espiritual que fue siempre parcial, y 7. La persistencia en el tiempo de las culturas autóctonas¹⁹³. Esto ayuda a desestimar prejuicios o “mitos”, como considerar que todos los conquistadores fueron de piel clara, cuando los hubo también de piel oscura, como Juan Valiente y Juan Garrido¹⁹⁴.

2.2. Los textos coloniales: una guía para la acción

Para el establecimiento de este imperio, era necesario que los burócratas coloniales dieran información fidedigna. Relaciones, crónicas, cartas... todos estos tipos textuales son *informes* que tenían como destinatario principal a un jefe o superior, y el objetivo de estos documentos era aportar información, para poder analizarla y tomar decisiones en beneficio del imperio. De estos se extraían datos valiosos sobre el territorio: no podían únicamente mentir, tergiversar, maquillar, justificar, o sólo crear una realidad de buenos y malos, porque estos textos constituían también una “guía para la acción”.

¹⁹³ Matthew Restall, *Los siete mitos de la conquista española* (Barcelona: Paidós, 2004) 107-122.

¹⁹⁴ Restall, 81-106.

Entonces, desde los cronistas hasta los visitantes, estos autores no pensaban sólo en la retórica para hacer sus elaboraciones, no se basaban sólo en fray Diego Valadés y su *Rhetorica Christiana*, sino que también acudían a otros derroteros para ordenar sus relatos, como por ejemplo la Cédula Real del 17 de agosto de 1572 que, como indica Nina S. de Friedemann, es casi un plan de trabajo para la recopilación de datos: «A la luz del escrutinio antropológico actual, es de fuerza reconocer que el diseño de tal plan de trabajo esboza lo que actualmente podría denominarse una cobertura etnográfica, un método de recopilación de datos, unos objetivos de trabajo y hasta la autorización presupuestal para el pago de gastos que ocasionara su cumplimiento»¹⁹⁵.

Esta Cédula Real se traduce en unas guías de trabajo que Friedemann sintetiza en: 1. Cobertura etnográfica (interés en las costumbres indígenas y la descripción de la naturaleza); 2. Método de recopilación de datos: a) Testimonios y documentos personales, b) Documentos oficiales; 3. Objetivo del trabajo (hacer historia); y 4. Provisión presupuestal¹⁹⁶.

En los textos coloniales es fácil notar este inventario y la necesidad de ofrecer una ubicación precisa (coordenadas geográficas) acerca de dónde está determinado sitio, el clima del territorio, los accidentes geográficos, la demografía (cantidad y tipo de población, cultura), el acceso al agua, la fauna, flora y cultivos, los recursos minerales, etcétera. Los burócratas encargados de la redacción de estos textos no podrían engañar sobre estos aspectos, porque sería contraproducente para sus demás colegas encargados de ir a hacer trabajo de campo en los territorios, quienes consultarían primero lo escrito sobre ellos para informarse y prepararse. Los primeros en visitar estos sitios eran una especie de exploradores, y sus producciones textuales servían de “mapa” para los que vinieran después. Por esto, era necesario dar una información detallada y precisa, para que los siguientes en hacer las visitas no se encontraran con sorpresas que impidieran cumplir adecuadamente su misión.

Es sabida la importancia que tenía la palabra dentro de estos autores con una fuerte herencia cristiana, pues al nombrar las cosas mediante la palabra también se ejerce un dominio sobre lo nombrado, por eso Dios dio a Adán la facultad de darle nombre a cada una

¹⁹⁵ Nina S. de Friedemann, “Anotaciones al ideario etnográfico de la obra de Fray Pedro Simón”, *América Negra*, No. 09 (1995): 166.

¹⁹⁶ Friedemann, 166-167.

de las cosas que había en el paraíso¹⁹⁷. De esta forma la palabra también se empleó como un arma para la construcción del imperio, pero no quiere decir que su razón dominadora busque siempre extinguir todas las demás formas de palabra.

Alonso Maffla Bilbao, en un estudio lingüístico que hace de la obra de fray Pedro Simón, muestra que este autor usó 253 indoamericanismos (usados 4.029 veces en *Noticias historiales*)¹⁹⁸ y al momento que los usaba también explicaba su significado, para luego usarlos de manera indistinta (es decir, para incorporarlos en su vocabulario). En las crónicas de fray Pedro Simón se ve cierto grado de influencia léxica del chibcha, del quechua y del náhuatl. Algunos ejemplos: «Entre los muchos heridos do la *guazabara*, quedaron con mucho riesgo los llamados Santiago y Berrobí»¹⁹⁹. «Y que él diera un salto con tanta velocidad como fué menester para que en un instante la gruesa viga no los hiciera á ambos *arepa* (lenguaje de la tierra)»²⁰⁰.

Sin embargo, el hecho de que haga uso de términos indígenas y los explique, hace pensar que, aunque no exista una “versión indígena pura” de los hechos de la conquista y la colonización, sobrevive en parte la memoria del vencido en las palabras, y en muchas de las costumbres, que los españoles adoptaron de los pueblos originarios de América. Los españoles no pudieron poner nombres a todos los objetos que no se encontraban en Europa, como hizo Adán en el paraíso, recreando el mundo, aunque algunos objetos sí, por similitud, adoptaron nombres europeos. Pero, por ejemplo, el aguacate no era una palabra europea ni la fruta existía en ese continente, ¿De qué tradición antigua echarían mano en estos casos? No hubieran podido hacerlo de ninguna, porque tuvieron que entender algunas realidades americanas con palabras y explicaciones americanas. Lo que puede concluirse es que la empresa colonial, aunque fuera imperial y muy violenta, no fue omnipoderosa, ni fue su pretensión exterminar todo lo indígena.

Como lo muestra David J. Weber, los españoles, en todo el continente, tenían posturas diferentes, y la política para la dominación de los indígenas no fue siempre la misma, varió

¹⁹⁷ Pagden, *La caída...*, 205.

¹⁹⁸ Alonso Maffla Bilbao, *Indigenismos en las Noticias historiales de fray Pedro Simón* (Pasto: Editorial Universidad de Nariño, 2003) 12.

¹⁹⁹ Simón, *Noticias historiales...*, Tomo IV, Tercera noticia, 170. Cursivas añadidas.

²⁰⁰ Simón, 273. Cursivas añadidas.

desde la búsqueda del exterminio indígena (que tuvo siempre muy pocos defensores) y la postura de concertación, de dominación basada en la obra de las misiones de los diferentes religiosos y en las empresas de intercambio comercial, por poner algunos ejemplos²⁰¹. Además, como también lo señala Weber, la Corona española tenía interés en documentar las lenguas indígenas, y ordenaba a los religiosos aprender estas lenguas para llevar la palabra del dios cristiano y realizar la conversión de los paganos, entre otras finalidades²⁰².

Probablemente dicha enunciación concreta a lo real, dentro de los textos coloniales, podría estar ubicada en una dimensión poco explorada que algunos autores han catalogado como sociología o antropología, aunque sea discutida como proto-sociología o proto-antropología²⁰³ (incluso como proto-historia)²⁰⁴. Esto si consideramos que las crónicas y las visitas servían, por una parte, como fundamentación de la conquista y colonización de estos territorios, pero por otra parte, eran la descripción de datos e información valiosa para que dicho proyecto colonial se hiciera efectivo, y para esto el contenido de la información debía ser en gran medida cierto, veraz o verdadero. A fin de cuentas, cuando llegaron los españoles se encontraron con indígenas reales, no con fantasmas que configuraron como indígenas a través de la retórica.

Contraria a algunos autores²⁰⁵, Friedemann, desde su formación como antropóloga, hace una consideración de la obra *Noticias históricas* como antropológica. Guardando las proporciones del tiempo en la evolución de la antropología y sus técnicas de estudio, Friedemann muestra los pormenores de una aproximación al ideario etnográfico de Simón. Por eso es que una de las conclusiones más importantes de Friedemann es la siguiente: «Pese a que en las *Noticias* donde la narrativa aparece impregnada de etnocentrismo, una lectura e

²⁰¹ Weber, 205.

²⁰² Weber, 220.

²⁰³ Borja no concuerda con la “antropologización de las crónicas” que hacen autores como Antonello Gerbi y Anthony Pagden, pues lo considera un anacronismo, ya que «la intención de los autores del siglo XVI era describir a partir de los presupuestos de su idea de historia, articulada desde la retórica y sin intenciones de observación etnológica»: Borja Gómez, 96.

²⁰⁴ Estos autores tienen un afán interpretativo negacionista (parece que quisieran negarlo todo): protohistoria, protoantropología, protosociología, etc., donde el prefijo “proto” que significa “primero” o “primitivo”, es usado casi como sinónimo de “seudo”. La protohistoria o pseudohistoria o prehistoria, en definitiva, “no es historia”.

²⁰⁵ Gustavo Valle, “Fray Pedro Simón, cronista de Venezuela”, *Cuadernos hispanoamericanos*, No. 672 (2006): 17-26; Julio Febres Cordero, “Notas sobre Fray Pedro Simón”, *Boletín de Historia y antigüedades* 44 (1957): 1-49. Estos dos autores niegan que las crónicas coloniales puedan tener algo de antropológico.

interpretación cuidadosa pueden rescatar el dato etnográfico valioso para el análisis científico»²⁰⁶.

Aunque se sabe que ha existido todo un debate respecto a considerar las crónicas como antropología, o incluso como historia, no debe rechazarse del todo esta consideración. Sobre el trabajo de Bartolomé de las Casas tiene la misma visión Anthony Pagden: «era el primer intento a gran escala de aplicar las categorías de la antropología aristotélica del siglo VI a un cuerpo considerable de datos empíricos»²⁰⁷.

Dentro de nuestra disciplina, Jorge Orlando Melo, afirmaba que la historia en Colombia sólo empieza a existir después de la Independencia, ya que los trabajos previos no son historia dado que «están caracterizados por la presencia inmediata del testimonio, por una actitud sólo levemente crítica, por el impulso a incluir todos los incidentes y sucesos porque todos son, en principio, interesantes: son obras sin perspectiva, sin un punto de vista unificador»²⁰⁸.

Esta desalentadora afirmación (que tiene demasiado de anacronismo, pues critica a la historia colonial con los criterios de la historia post-independencia), hace pensar que no vale la pena consultar los textos coloniales y hacerles una crítica histórica, porque, siguiendo a Melo, antes de la Independencia no había nada más que prehistoria. Sin eufemismos, esa sería su posición. Sin embargo, antes de que florezca esa incertidumbre a-histórica, sería más crítico pensar que los métodos de la historia moderna son prospectivos: proponen cómo debe de hacerse la historia desde la creación de esos métodos en adelante. No son preceptivos (como las leyes retroactivas): no dicen cómo debe analizarse una obra histórica, desde la creación de sus métodos, en cada tiempo contextual en que fue escrita, es decir, no se pueden analizar, según unos métodos del siglo XX, todas las obras históricas de todos los tiempos, desde que existen registros documentales, sino únicamente desde que se plantean dichos métodos de la historia moderna. Hacer lo contrario corresponde a un error anacrónico. Las *Noticias históricas*, la *Recopilación histórica*, la *Crónica del Perú* y las *Elegías*, las

²⁰⁶ Friedemann, 177.

²⁰⁷ Pagden, 199.

²⁰⁸ Jorge Orlando Melo, “La literatura histórica de la República”, en *Manual de historia colombiana* (Bogotá: Procultura - Planeta, 1988), 589-663.

relaciones, las cartas, los documentos fruto de las visitas, son historia, como son historia también, las de los siglos XIX, XX o XXI.

2.3. La voz del subalterno en el discurso hegemónico

Han tenido razón los integrantes, herederos o simpatizantes de los Estudios Subalternos en criticar la razón del poder occidental, que se encarna en Europa (determinación geopolítica un poco difusa, pero que se entiende como referente), ya que este poder dominante ha moldeado los imaginarios de las sociedades e instaurado prejuicios racistas, clasistas o antidemocráticos, que convierten su discurso en *violencia epistémica*. Pero aunque «la producción intelectual occidental es, de muchas formas, cómplice de los intereses económicos internacionales occidentales»²⁰⁹, como bien lo denuncia Gayatri Chakravorty Spivak —así como la producción intelectual de los cronistas hasta los visitantes, se produjo en beneficio de los intereses de la Corona española—, no se puede dejar de lado que de los discursos dominadores, de sus sentencias, sus ideas y de su accionar, surge o se produce, por fricción, como una chispa, como una explosión, la reacción popular, subalterna o de clase.

El problema con los Estudios Subalternos es el lío que han hecho con lo que se podría denominar “representación historiográfica”²¹⁰. Para Chakravorty Spivak hay dos formas de

²⁰⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 301. DOI: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1244>

La anterior parece una paráfrasis de Marx y Engels: «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual»: Karl Marx y Federico Engels, *La ideología alemana* (Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos y Grijalbo S.A., 1974), 50. Énfasis en el original.

²¹⁰ Los Estudios Subalternos no refieren el tema de la representación historiadora o los problemas de la referencialidad, pero el debate se encuentra en la siguiente bibliografía (y en particular, este trabajo se inclina favorablemente por las tesis de Paul Ricoeur): Paul Ricoeur, “Historia/Epistemología”, en *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 173-370; Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004); Roger Chartier, “El mundo como representación”, en *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural* (Barcelona: Editorial Gedisa, 1992), 45-61; Jose Luis Pardo, *Las formas de la exterioridad* (España: Pre-textos, 1992); Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (México: Siglo XXI, 2010); Reinhart Koselleck, “Representación, acontecimiento y estructura”, en *Futuro Pasado. Para una*

representación: representar como se representa algo en un retrato, y re-presentar como hablar en favor de alguien (un representante o apoderado, en política y derecho, es quien habla bajo la autoridad conferida de quien está ausente, con la intensión de *hacer presente* sus intereses). Y ambas formas son tan artificiales e indignas para Spivak que le parece imposible suplantar la sustancia de la voz subalterna, es decir, es imposible la referencialidad y el hecho de que la voz del oprimido se haga escuchar: «El Otro como Sujeto es inaccesible para [...] la generalidad de los no especialistas, la población no académica a través del espectro de clase, para quien la episteme opera su silenciosa función programadora»²¹¹.

Para Chakravorty Spivak el subalterno siempre está invisibilizado, despreciado, mudo, silenciado, amordazado, y esto es un “criterio absoluto” en su pensamiento: «en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar»²¹², y ni mencionar la situación mucho más degradada de la mujer: «el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas. [...] Uno nunca encuentra el testimonio de la voz-conciencia de las mujeres. Tal testimonio no sería ideología-trascendente o “plenamente” subjetivo, por supuesto, pero habría constituido los ingredientes para la producción de una contrafrase»²¹³. Esto lo repite constantemente la autora: «El subalterno como femenino no puede ser escuchado o leído. [...] El subalterno no puede hablar»²¹⁴.

En una reseña sobre los estudios subalternos, autoría de Gloria Galindo, se presenta una comparación con la teoría postcolonial y sus puntos en común, y explica la autora que la condición fundamental del subalterno y los grupos excluidos es que carecen de «un *locus* de enunciación»²¹⁵. El mismo juicio aparece en las observaciones de Dipesh Chakrabarty y M. L. Ferrandis Garrayo, donde cuestionan la facultad de los individuos de la India de representarse a sí mismos en el discurso historiográfico académico (producido desde la universidad y por intelectuales) y el gran obstáculo que constituye para esto la versión de

semántica de los tiempos históricos (Barcelona: Paidós, 1993), 141-153; Michel de Certeau, “La operación historiográfica”, en *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 1985), 67-188.

²¹¹ Spivak, 320. Parece que Chakravorty Spivak no admite la *representación* de la voz del subalterno, porque desea la voz presente del subalterno.

²¹² Spivak, 328.

²¹³ Spivak, 328, 344.

²¹⁴ Spivak, 361, 362.

²¹⁵ Gloria Galindo, “Los estudios subalternos, una teoría a contrapelo de la historia”, *Revista Humanas* 2 (2005): 1-23.

Europa al ser el «objeto teórico soberano de todas las historias». La historia de la India está en una posición subalterna, subordinada, en relación con la dominante historia europea. Las historias no occidentales, del “tercer mundo”, son siempre secundarias²¹⁶.

La influencia desmedida de Europa (el eurocentrismo), la modernidad burguesa y la metanarrativa del Estado Nación (la figura del ciudadano y de la sociedad civil), dominan los relatos que los mismos historiadores indios cuentan, y es tan así que, según estos dos autores, su relato no es original, sino mimético, una pura imitación, por mucho que se esfuerce siendo crítico, por muy socialista o nacionalista que sea, e intente destacar rasgos de diferencia y originalidad de lo “indio”. Esta dificultad (que es una “imposibilidad” para los Estudios Subalternos) de *ser y pensar diferente* es lo que Enrique Dussel ha catalogado como “el encubrimiento del Otro”, por parte de una Europa que ha pretendido ser central para la historia universal, y superior culturalmente, que busca controlar y vencer la Alteridad de manera violenta, conquistando y dominando a el Otro (que es oprimido y dominado, explotado económicamente, y se le ha querido dejar *incomunicado y excluido*)²¹⁷.

Para los autores de los Estudios Subalternos, el subalterno intelectual o académico está enmudecido también (y habría que suponer que con mayor razón lo estarán los subalternos no-intelectuales, en cuanto tienen menos recursos críticos para expresar la violencia epistémica y factual que ha caído sobre sus vidas): «El sujeto antihistórico y antimoderno, en consecuencia, no puede tener voz propia como “teoría” [como conocimiento universal] dentro de los procedimientos del conocimiento universitarios aun cuando éstos reconocen y “documentan” su existencia. [...] dicho sujeto no puede esperar que hable por él o de él sino una narrativa de transición que continuará privilegiando en última instancia lo moderno (es decir, “Europa”)²¹⁸.

El mismo término que Dipesh Chakrabarty utiliza como sinónimo de eurocentrismo, para demostrar la potencia del discurso dominador, es casi como la formulación de una utopía

²¹⁶ Dipesh Chakrabarty y M. L. Ferrandis Garrayo, “La postcolonialidad y el artificio de la historia: ¿quién habla en nombre del pasado “indio”?”, *Historia Social*, No. 39 (2001): 88.

²¹⁷ La diferencia fundamental es que Dussel plantea una solución desde la “Filosofía de la Liberación”, que permite una interpretación que parte desde la Alteridad, y posibilita que el Otro intervenga, debata, critique y dialogue, es decir, permite teóricamente que el Otro sea *portador de voz*. Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (La Paz: Plural Editores, 1994), 186 p.

²¹⁸ Chakrabarty y Ferrandis Garrayo, 105-106.

de la violencia epistémica (que parece conferirle más fuerza, en vez de restársela, al alentar el mito de su totalizadora influencia): *la Europa hiperreal*²¹⁹. Pero que el subalterno no tenga una teoría o una ideología claras (que no sea capaz de formularla, no quiera formularla, o aunque quisiera no sepa cómo hacerlo), no quiere decir que no tengan ideas y formas de expresarlas, con palabras pronunciadas, con texto o con actos. Exigir un diálogo siempre en términos académicos, como lo piden autores como Ferrandis Garrayo, Chakravorty y Chakrabarty, es caer en lo que ellos mismos critican: un academicismo o intelectualismo, que sólo se esfuerza por silenciar más a las clases subyugadas, y privilegiar la voz textual e intelectual de las clases dominantes.

Queriendo hacer una crítica *deconstructiva* para *desaprender lo aprendido*, con el punto de mira en la historiografía dominante (eurocentrista), lo que hacen es aceptar la gloria del vencedor y pisotear más al vencido. Esto recuerda el famoso aforismo de “la historia la escriben siempre los vencedores”, contra el cual Miguel León-Portilla ha escrito una obra monumental de trece tomos (recopilación de su trabajo durante cincuenta años) titulada *Visión de los vencidos*, para recordar que *los vencidos también escriben la historia*. Los contenidos de este trabajo son varios, pero vale enfatizar principalmente los análisis sobre los pueblos originarios de Mesoamérica, aportaciones sobre la lingüística náhuatl, biografías sobre prominentes estudiosos y personalidades de la colonia, y crónicas escritas por indígenas (o descendientes de éstos), donde León-Portilla cumple la función de editor de estos textos coloniales²²⁰.

Los hechos que quedan consignados en la historia son elegidos por alguien, son discriminados de acuerdo a valores y criterios que hacen privilegiar unos hechos y omitir, o silenciar, otros. En la mayoría de los casos, es cierto, los hechos históricos que prevalecen son los que han superado el escrutinio de la ideología dominante y vencedora, la representante del poder del Estado en un territorio determinado. A esta ideología, que fija y

²¹⁹ Según Dussel, la modernidad se respalda de un mito irracional que se originó en 1492, cuando Europa se confrontó con un Otro no-europeo, buscó dominarlo a través de un “ego conquistador”, y cuyo mito (de superioridad) es el eurocentrismo, que le ha permitido exaltarse como epicentro de la historia universal.

²²⁰ Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista*, Tomo XIII (México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Colegio Nacional, 2013), 442 p.

promueve gran parte de la versión de los hechos, el historiador Ranahit Guha la llama “estatismo”²²¹.

Dipesh Chakrabarty y Ferrandis Garrayo se quejan de que a esta ideología estatista «El sólo análisis no la hace desaparecer»²²². Pero la cuestión no es fulminarla, quemar sus libros, como hicieron “ellos” por medio de instituciones como la Inquisición (o en las dictaduras militares en Latinoamérica) con los libros que consideraron herejes, blasfemos o disidentes, sino buscar cómo confeccionar una crítica. Sí, existe la dominación, hay un aparataje práctico-teórico sistemático que la posibilita, pero la cuestión es: ¿cómo leerla, cómo interpretarla, cómo tratarla, cómo criticarla, qué nos dice esta postura de su contraparte, cómo impedir que permee nuestro análisis o que inflencie en lo más mínimo nuestra perspectiva? Querer extirparla es iluso, aborrecerla es puritanismo.

Los Estudios Subalternos cumplen con una necesaria crítica al pasado colonizado (que en el subcontinente asiático de la India, era un pasado ofrecido por historiadores ingleses de la Universidad de Cambridge, o historiadores indios que estudiaron allí o heredaron sus programas, e historiadores surgidos del nacionalismo que puso fin a la dominación británica en 1947; todas versiones elitistas)²²³, pero su propuesta es muy escueta. Hay que valorar su aproximación antielitista para escribir la historia (cosa que tienen en común con la “historia desde abajo”, propuesta por Christopher Hill, E. P. Thompson, E. J. Hobsbawm y otros), y su afirmación teórico-política de pretender que los grupos subalternos fueran los sujetos y protagonistas de su propia historia, pero es impreciso negar la posibilidad de hallar las voces subalternas a través de otros medios que no sean su propia boca o su propia escritura.

¿Se puede escuchar la voz del subalterno a través de su dominador? Esta voz dentro de discurso hegemónico no tiene el *timbre* del subalterno, pero tiene eco y reverberaciones con las que se puede trabajar, con las que se puede hacer historiografía. Hace más de 400 años (en 1589) el invasor español escribió una obra poética monumental que ya se ha mencionado en páginas anteriores, obra que aún no ha sido superada en su extensión:

²²¹ Ranahit Guha, “Las voces de la historia”, en *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (Barcelona: Crítica, 2002), 20.

²²² Chakrabarty y Ferrandis Garrayo, 88.

²²³ Dipesh Chakrabarty, “Una pequeña historia de los Estudios Subalternos”, *Anales de desclasificación*, s.f., 27 p.

son 113.609 los versos que componen las *Elegías de varones ilustres de Indias* de Juan de Castellanos. 23 años antes, en 1566, Toné, un cacique de los Catíos, “lugarteniente” del cacique Nutibara, había protagonizado una gran rebelión en la zona noroccidental de Antioquia. El invasor combatió al insurgente con poemas:

Y así Toné, cacique comarcano
 Bravo de condición y sedicioso,
 Por la seguridad de su partido,
 De los pacíficos más principales
 Hizo congregación en las montañas,
 Y en banquete costoso que les hizo,
 Después de satisfechos y contentos
 Y en furia levantados con el vino,
 Pidióles atención, las manos altas;
 Y estando reportados y quietos,
 Les dijo las palabras que se siguen:

“Oíd con atención fuertes varones,
 Deciros he razones que os espanten
 Y el ánimo levanten más caído,
 Pues quiero, *no movido por antojos*,²²⁴
 Poner ante los ojos desventura
 Que pide ser la cura sin tardanza,
 Antes que más pujanza destas gentes
Atraiga nuestras frentes a su yugo,²²⁵
 Durísimo verdugo, va sin freno
Usurpando el ajeno territorio,²²⁶
 Y según es notorio los haberes,
 Los hijos y mujeres y haciendas
 Para tomar enmiendas falta brío;

[...] *Llévanos como bestias donde quieren*,²²⁷
 Vuestros hijuelos mueren sin venganzas;
 En minas y labranzas que les labran
Azotan, descalabran a los flojos,²²⁸

²²⁴ Castellanos acepta que su enemigo no se mueve por pasión, sino por razón.

²²⁵ El beneficiado de Tunja menciona el yugo español, aceptando que es opresivo.

²²⁶ Desde la voz del usurpado, Castellanos confirma que la empresa de conquista española se trata de una invasión y ocupación de territorios ajenos.

²²⁷ Esto da cuenta de la conciencia europea sobre el tratamiento “deshumanizado” contra el indígena, en una nación humanista como la España del siglo XVI-XVII.

²²⁸ ¡Toné redime a los mártires de la pereza!

Vosotros como cojos y sin manos
 Sufrís estos cristianos ¡Ay, catíos!
 ¿Qué son de vuestros bríos y braveza?
 ¿Qué es de la fortaleza que solía
 Domar la serranía peleando?
 ¿Quién ha tornado blando vuestro pecho?
 ¿Quién turba y ha deshecho los alardes?
 Bajos, viles, cobardes corazones,
Pues tantas sinrazones como estas
 Lleváis a vuestras cuestas con paciencia

[...] El arco tenga cuerda más estrecha;
 La voladora flecha nunca pare;
 La macana declare su justicia:
 Salgan a la milicia desde luego
 Bien tostados al fuego los astiles;
 Huyan temores viles de los senos,
 Pues veis que no va menos en la obra
 Que gozar sin zozobra de las prendas
 De hijos y haciendas y mujeres.
 Aquestos pareceres no son vanos:
 Por tanto nuestras manos y nobleza
 Muestren su fortaleza y estén prestas
A redimir molestas vejaciones”

Esto dijo Toné, porque desea
 Ver ya toda la tierra levantada²²⁹.

Se podría decir que Castellanos en este *vituperio de un varón infame*, en el que reproduce la voz de Toné, a quien tiene por enemigo declarado (lo llama, además, “sedicioso”), persigue el objetivo de ridiculizar y hacer burla de los planteamientos de su adversario, incurriendo en reducciones al absurdo para invalidar sus planteamientos, con el sólo hecho de mostrar su posición ante un público destinatario que, al ser cristiano y español —casi el único con la posibilidad de acceder a esta obra en aquellos años—, simpatizaba poco con la causa indígena. Sin embargo, cuando Castellanos pone en escena la lectura que hace de Toné, su “Toné-retórico” como diría Borja, parece muy “objetivo” al dar cuenta de *las razones* que podrían tener los indígenas rebeldes e insumisos (la usurpación de sus tierras,

²²⁹ Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias* (Madrid: Imprenta de la Publicidad, a cargo de M. Rivadeneyra, 1847), 510-511. Las cursivas son añadidas.

la opresión en sus bienes y personas, la indignidad y humillación que aparece como “falta de braveza y bríos”), y no sólo eso, sino que denomina como “sinrazones” a las actuaciones que cometieron los españoles contra los naturales.

Si se sopesan los criterios antagónicos explícitos en los documentos, se puede llegar a aproximaciones de la realidad de cada bando enfrentado. Por ejemplo, para Castellanos era mala la rebeldía y el deservicio; su educación establecía que había que ser fieles y leales al rey y a su dios cristiano. Pero a ojos de un rebelde como Toné (cuyas primeras relaciones con los ibéricos fueron amistosas y pacíficas), el deservicio es digno, es una reafirmación positiva de sí ante la opresión externa del dominador, es el señalamiento de las injusticias y la lucha por la libertad, y esto, en parte, es lo que se puede leer en el poema que se ha citado de Castellanos.

Ranahit Guha es, hasta cierto punto, partidario de que las voces de la subalternidad son silenciadas, son «voces bajas que quedan sumergidas por el ruido de los mandatos estatistas. Por esta razón no le oímos». Pero esta afirmación es una hipérbole que se permite el autor y, por ende, no es una idea absoluta en su criterio como lo es en los otros autores. El mismo Guha recomienda: «Y es también por esta razón que debemos realizar un esfuerzo adicional, desarrollar las habilidades necesarias y, sobre todo, cultivar la disposición para oír estas voces e interactuar con ellas. Porque tienen muchas historias que contarnos»²³⁰.

En cuanto a la producción textual por intelectuales, Guha deja entender que no todas las versiones elitistas son iguales, ni se pueden rechazar. Este autor indio acepta que la voz del intelectual de izquierda afianza la voz del subalterno. Refiriéndose a los trabajos sobre la insurgencia en la India elaborados por pensadores de izquierda, expresa: «Esta literatura se distingue por su esfuerzo por escaparse del código de la contrainsurgencia; adopta el punto de vista del insurgente y junto con él ve como “muy bien” lo que el otro lado llama “terrible”, y viceversa. No le deja duda al lector de su deseo de que gane el rebelde y no sus enemigos»²³¹.

²³⁰ Guha, 20.

²³¹ Ranajit Guha, “La prosa de la contrainsurgencia”, en Saurabh Dube (Comp.), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India* (México D.F.: El Colegio de México, 1999), 191.

Si se examinan los textos de Guha, él no sólo ataca a las versiones hegemónicas, sino que muestra, por ejemplo, las perspectivas de las mujeres subalternas que participaron en la reconocida insurrección de Telangana, y que no se sintieron identificadas con el programa del Partido Comunista de la India durante este alzamiento. Los reclamos de estas mujeres se pueden encontrar textualmente por medio de unas entrevistas, en las que se perciben denuncias de acoso, machismo, desilusión de no conseguir justicia para los trabajadores de Telangana y exigencias de liberación para la mujer. Hasta manifiestan que *no fueron escuchadas* por sus camaradas del Partido (en el sentido, seguramente, de que sus palabras llegaron hasta los oídos de sus compañeros, pero estos hicieron caso omiso de lo escuchado, como el mismo Guha lo dice: cuando se cuestionaba el predominio masculino, la cuestión fue «evitada o simplemente descartada»²³²).

Si bien es cierto que «El discurso sobre la insurgencia campesina hizo su debut, claramente, como un discurso de poder»²³³, esto hace pensar que es posible que en el discurso dominante se pueda leer la resistencia subalterna, se pueda leer al subalterno desde su posición de desventaja, de opresión. La versión dominante para el lector-investigador y su interpretación, no lo contagia de esta dominación y no hace que su producto investigativo esté contaminado con ese sesgo. En la versión dominante y opresiva se pueden leer los reclamos, quejas y posturas del dominado. Muchas veces el opresor las presenta para reprocharlas, para burlarse de ellas, pero se pueden leer en su contra: «la subordinación difícilmente puede justificarse como un ideal y como una norma, sin reconocer el hecho y la posibilidad de la insubordinación, de modo que la afirmación de la dominación en la cultura dominante habla también elocuentemente de su Otro, esto es, de la resistencia»²³⁴.

En el caso de Guha y su estudio sobre la insurgencia campesina en la India colonial, cuenta el mismo autor que «La mayor parte de evidencia utilizada, aunque no toda, es de origen elitista»²³⁵. Usa informes, despachos, actas, juicios, leyes, cartas de policías, soldados, burócratas, terratenientes, usureros, conversaciones escuchadas por espías, declaraciones

²³² Guha, “Las voces...”, 29

²³³ Ranahit Guha, “Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial”, en *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (Barcelona: Crítica, 2002), 97.

²³⁴ Guha, 106.

²³⁵ Guha, 108.

hechas por cautivos y registradas por sus captores, y otros, en los que estos personajes reflejan sus sentimientos y voluntad que, a su vez, están determinados en otra voluntad, la del insurgente, y por eso la primera es una voluntad *contrainsurgente* y «Debería ser posible, en consecuencia, leer la presencia de una conciencia rebelde como un elemento necesario que está difundido dentro de este cuerpo de evidencia»²³⁶. Este criterio parece que no lo tienen en cuenta los demás simpatizantes de los Estudios Subalternos, pero hay que perseguir este objetivo para no caer en la contradicción ética de Spivak, cuando hace la misma propuesta pero no logra realizarla: «ignorar al subalterno hoy es, por fuerza, continuar el proyecto imperialista»²³⁷.

El discurso dominante intercepta el discurso dominado que busca liberarse, para entenderlo, y una vez comprendido, combatirlo eficazmente. Los intereses, los beneficios, las propiedades, lo que defiende el dominante, es lo que está en disputa con el dominado. Entender ese forcejeo abre la puerta para visualizar la complejidad de todos los bandos. Y claro, sigue siendo parte de la versión dominante, pero de eso se trata la dominación: de buscar abarcar lo máximo posible una historia que esté acorde con sus intereses, que le debite beneficios sociales, políticos, económicos y de otra índole. Si no fuera así, la historia no tendría sentido, no habría conflictividad. Otra cosa es pensar que la hegemonía es total y absoluta. Este es un error interpretativo grave y lleva a lanzar opiniones desde el “deber ser” de la historia, más que desde una crítica intelectual y académica que busque ser “científica”²³⁸.

²³⁶ Guha, 110

²³⁷ Spivak, 346.

²³⁸ La retórica actual, a diferencia de la retórica colonial y otras precedentes, se ha sofisticado hasta el punto de camuflajearse a la perfección, haciendo imperceptible la existencia del autor, con la intención de mostrarse como ciencia exacta, sin sesgos de ningún tipo, como lo muestra Santiago Castro-Gómez, cuando habla de la *hybris del punto cero* o el pecado de la desmesura del investigador actual, quien se yergue como un científico totalmente objetivo, y busca elevar a la ciencia como la Diosa Razón, como la nueva Palabra de Dios «[...] Es este tipo de modelo epistémico el que deseo denominar la *hybris del punto cero*. Podríamos caracterizar este modelo utilizando la metáfora teológica del Deus Absconditus. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero, a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris del pecado de la desmesura*». Santiago Castro Gómez, “Filosofía, Ilustración y colonialidad,” en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, editado por Enrique Dussel, Eduardo

La hegemonía no es tan hegemónica, sus límites se pueden percibir, y existen factores que permean la hegemonía, muchas veces hasta agrietarla. Su razón de ser, como lo expresa James Scott, dialécticamente desencadena su misma destrucción: «algunas formas de dominación producen ciertos ritos de afirmación, ciertas formas de conflicto público y, finalmente, ciertos modelos de profanación y desafío»²³⁹. Lo que es atacado por vergonzoso termina por despertar el orgullo. Lo que aquí observa Scott, es la importancia de concebir la teoría sobre la “hegemonía” no como algo completamente dominador, como una dominación absoluta, que crea “falsa conciencia” e impide cualquier cuestión, protesta o rebelión. «El problema con las tesis hegemónicas, por lo menos en sus versiones fuertes, propuestas por algunos sucesores de Gramsci, es que resulta difícil explicar cómo se pueden producir cambios sociales desde abajo»²⁴⁰.

Este estudio sobre la “retórica del visitador”, se ha propuesto justificar la indagación de la voz de los oprimidos a través de la voz y la conciencia de los opresores. No es un trabajo sobre la realidad objetiva del indígena. Es una visión unilateral, pero crítica: es demostrar que a través de la voz del opresor se puede encontrar, interpretar y rescatar la voz del

Mendieta y Carmen Bohórquez (México: Siglo XXI, 2011), 131. Las ideas de este artículo se desarrollan más detalladamente en Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005).

El tema de la objetividad-subjetividad se ha estudiado ampliamente, pero se pueden destacar, entre otros, Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura* (Barcelona: Paidós, 1994), donde se estudia la presencia del sujeto dentro del texto, el uso u omisión del “yo” o la tercera persona del singular y del plural, e incluso la omisión de pronombres personales en la construcción gramatical para dar la impresión de un texto impersonal, y por tanto, más “objetivo”, y de esta manera hacer que el discurso científico sea “más científico”; Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario* (Barcelona: Paidós, 2003).

Sería mejor si los investigadores hoy en día declararan su posición sin vergüenza (o al menos, que supieran en qué posición se encuentran), como lo recomendaba Guibert: «El contemporáneo debe relatar los sucesos que han pasado a su vista, tal como se reflejan en su mente. Quitarles el fuego de la pasión sería desnaturalizarlos para que el historiador no pueda juzgar con acierto». Citado por Manuel Briceño, *La revolución, 1876-1877: Recuerdos para la historia* (Santa Fe de Bogotá: Imprenta Nueva, 1878), 1. O como Todorov advertía sobre los escritos coloniales, que en parte también ayuda a valorarlos y no despreciarlos por su “falta de objetividad”: «Aun si los cronistas, españoles o indios, se equivocan, o mienten, sus obras siguen siendo elocuentes para nosotros; el gesto que cada uno de ellas constituye nos revela la ideología de su autor, incluso cuando el relato de los hechos es falso», Todorov, 130.

²³⁹ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos* (México: Ediciones Era, 2000), 97.

²⁴⁰ Scott, 104-105. Claramente, Scott está criticando la postura de los Estudios Subalternos y de la Teoría Poscolonial, a la que cataloga como una “raquílica teoría de la hegemonía”. Pero Scott concuerda con una versión gramsciana no totalizante del concepto de hegemonía.

oprimido, mediante el uso del criterio de “antagonismos” como fuente para rastrear lo que puede llegar a ser “cierto” para las partes.

2.4. Las visitas de la tierra

Durante el periodo colonial americano se produjeron gran cantidad de cartas, relaciones, crónicas, historias y una enorme variedad de textos y documentos, cuyos objetivos comunicativos diferían entre sí²⁴¹. El nombre o categoría de cada uno de estos textos orienta en parte sobre sus intenciones. Relacionar (servir de informe ante las autoridades), preservar para la memoria y salvar del olvido, justificar y legitimar el nuevo orden hispano en sus dominios de ultramar, son algunos de los propósitos con los que están cargadas las obras de este periodo, influenciadas en su mayor parte por el proyecto imperialista de la metrópoli.

Si el texto por antonomasia del siglo XVI fue la crónica, el siglo XVIII se reconoce por los textos de las Visitas de la Tierra (redactadas por visitantes y oidores), cuyo producto se traduce en relaciones e informes. Las visitas fueron una institución europea cuya existencia data de antes del arribo de los españoles a América. Su versión, recién entrado el siglo XV, consistía en una supervisión, indagación o pesquisa que se hacía a miembros del aparato burocrático o eclesiástico, por parte de copartidarios de la misma organización que los visitaban para tales fines²⁴².

Hasta ese momento se practicaban varios tipos de visitas: las visitas generales, visitas de comisión, regulares y ordinarias²⁴³, y con el establecimiento de las colonias se emprendieron las Visitas de la Tierra, que consistían en un control externo, para el cual se enviaba una comitiva de cerca de cuatro personas: un juez visitador, un escribano, un intérprete y un alguacil²⁴⁴.

²⁴¹ Walter Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo I, Época Colonial, (Madrid: Ediciones Cátedra, 1982), 57-115.

²⁴² Michel Bertrand, “Las visitas y la supervisión de la Real Hacienda de la Nueva España” en *Grandeza y miseria del oficio. Los oficiales de la Real Hacienda en La Nueva España* (México: Fondo de Cultura económica, 2011), 360.

²⁴³ Bertrand, 361.

²⁴⁴ Carlos Zanolli, “‘Visitas de la tierra’: de su historia europea al terreno en América. Chucuito, Jujui y Tarija (Siglos XVI y XVII)”, *Revista Historia y Justicia*, No. 3 (2014): 144. DOI: <https://doi.org/10.4000/rhj.5463>

El visitador tenía que realizar una especie de juicio (por eso se le llamaba “juez visitador”), y estaba facultado para tomar medidas y dictar ordenanzas²⁴⁵. De hecho, las versiones anteriores de las visitas eran casi un juicio: había testigos, sospechosos, implicados, y testimonios, y se le efectuaban a los españoles²⁴⁶. Particularmente, las visitas del siglo XVII y del XVIII redujeron sus objetivos y se limitaron a ser sólo una forma de recolectar información, a la fiscalización y a la vigilancia de las comunidades indígenas²⁴⁷, convirtiéndose en un estudio taxonómico de las poblaciones, interesado en recopilar datos específicos sobre su número de habitantes, su organización social, sus condiciones de vida, sus recursos, los conflictos que tenían²⁴⁸, la tasación de los tributos y su capacidad contributiva²⁴⁹.

El destino de la redacción de estas visitas, su receptor en el proceso comunicativo, eran las autoridades jerárquicas del imperio (la Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá para el caso del virreinato del Nuevo Reino de Granada). Las visitas son documentos oficiales del Estado que facilitaron la administración del territorio, como lo subrayó Guillermo Céspedes: «Las visitas constituyeron uno de los principales mecanismos administrativos empleados por la corona española para hacer cumplir la legislación, obtener información y, en general, ejercer soberanía sobre sus colonias»²⁵⁰. Por esto mismo los informes de las visitas son extremadamente descriptivos, ofreciendo pocas veces juicios de valor, negativos o positivos (de allí otra de las dificultades de rastrear los juicios sobre la pereza), y esto ha determinado que la mayoría de autores que han trabajado estos textos, lo hagan únicamente en su aspecto de documento oficial encargado de dictar medidas legales en cuanto a decisiones políticas o

²⁴⁵ Miguel Malagón Pinzón, “Las visitas indianas, una forma de control de la administración pública en el estado absolutista”, *Vniversitas* 53, No. 108 (2004): 827.

²⁴⁶ Bertrand, 380.

²⁴⁷ Malagón Pinzón, 824.

²⁴⁸ Raquel Gil Montero, Carolina Rivet y Fernando Longhi, “Las visitas coloniales y los espacios internodales a fines del siglo XVII: propuestas para la interpretación de sus silencios”, *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, No. 56 (2017): 273.

²⁴⁹ Zanolli, 144. Como lo resume Gloria Patricia Lopera Mesa: «Su finalidad principal fue cuantificar la población tributaria, tasar los tributos y fiscalizar el cumplimiento de reglas relativas al trabajo y el tributo indígena», Gloria Patricia Lopera Mesa, “Creando posesión vía desposesión. Visitas a la tierra y conformación de resguardos indígenas en la Vega de Supía, 1559-1759”, *Fronteras de la Historia* 25, No. 2 (2020): 120-56. <https://doi.org/10.22380/20274688.819>

²⁵⁰ Guillermo Céspedes del Castillo, “La visita como institución indiana”, *Anuario de Estudios Americanos* 3 (1946): 984-1025.

en cuando a su reorganización territorial, el alinderamiento o demarcaciones precisas del territorio del resguardo.

Como se expuso en el primer capítulo, el soporte más importante de las visitas consistía en un interrogatorio realizado a *los principales* de cada comunidad. En buena medida, este interrogatorio buscaba saber la situación exacta acerca de los conflictos que podrían tener sus miembros entre sí o con los encargados de su gobierno. Concretamente, el requerimiento que se les hacía a los indígenas era sobre si sufrían algún tipo de “opresión en sus bienes o personas”. Algunas de las respuestas y las reacciones a éstas preguntas pasaron el filtro de la autocensura del visitador (en la que pudo omitir detalles acerca del estado real de las comunidades), y pueden llegar a contener información valiosa, sin desconocer que en ocasiones las respuestas se pudieron haber falseado, como el hecho de que, las más de las veces, la contestación que consignaban los visitadores en los documentos era la misma: «los referidos indios dijeron no padecer opresión alguna en la libertad de sus personas y bienes, ni menos quebrantos en la exacción de tributos, diezmos, primicias, ni demás obenciones, pues solo pagaban lo justo, y acostumbrado»²⁵¹.

Al leer los informes de las visitas se nota claramente un sincero afán, por parte de los encargados de la dirección del gobierno colonial, de enterarse lo máximo posible de las condiciones de vida de los naturales. Esto podría ser clave para pensar la hipótesis que se ha planteado aquí sobre la “hegemonía no tan hegemónica”, o el hecho de que el poder no sólo busca promover una idea de sí mismo que lo favorece y otra idea que afecta a su contrario (su alteridad), si no que el poder (el Estado) recaba información, y esta sufre un proceso analítico en la que se sopesa, y según las valoraciones que se concluyan, termina por tomarse una serie de decisiones para impartir leyes y poner en práctica políticas sobre las que el poder no puede darse el lujo de errar, pues pondría en juego su propia existencia.

En este proceso analítico, el poder hace inferencias y se da explicaciones para comprender los problemas a los que se enfrenta (es decir, el poder *estudia*, y no *inventa*, el problema). Esta labor es parte de cualquier proceso administrativo, y la burocracia puede incluso darse diferentes razones para un mismo fenómeno, razones que coinciden o no en sus

²⁵¹ Campuzano y Lanz, 221.

aseveraciones, o que compiten. Esta contradicción es un argumento más que demuestra que el poder, por mucha violencia epistémica real que ejerza, no tiene una sola versión.

En el tema de la explotación del trabajo indígena, que encabeza las prioridades en los asuntos del Estado, se pueden discernir dos dimensiones: una, la preocupación por la población y su empobrecimiento, y otra, la preocupación por la rentabilidad que esta población produce. Los burócratas buscaban las razones y causas de dichas situaciones para darles corrección.

Una de las explicaciones de la pobreza del virreinato, era la “natural propensión a la pereza” de sus habitantes, que efectivamente era la que más acusaban. La abundancia de frutos y la consecuente poca necesidad de cultivar la tierra, según algunos autores, también fue un argumento importante para explicar la pereza y la pobreza (o, al menos, la escasa productividad); a este razonamiento se le podría denominar como “pereza por abundancia”. Un ejemplo de ello se encuentra en la Relación de Antioquia que Francisco Silvestre llevó a cabo en 1789: «Pero al paso que es la tierra por su situación y diferencia de climas extrañamente fértil, la holgazanería es también mayor, sin duda por el poco trabajo con que les rinde la naturaleza sus producciones y la facilidad con que cuando se dedican a lavar el oro consiguen un jornal regular»²⁵².

Por otro lado, los burócratas encontraban la explicación de su pobreza y su pereza en la variable “estacionalidad” de los cultivos; los tiempos de las cosechas de cada fruto varían según la época del año, lo que hace que en unos meses se trabaje y en otros se espere para conseguir la producción. Aunque los tiempos de espera se podrían subsanar con la intercalación de diferentes tipos de cultivos (especies que se demoran menos tiempo en dar fruto, junto con otras que tienen periodos más largos). Se le podría llamar a esta otra explicación como “pereza por escasez”, en la que es la pobreza la que determina la pereza y no al revés. En esta ocasión incurren factores como la falta de trabajo, falta de herramientas

²⁵² Francisco Silvestre, “Relación que manifiesta el estado de la Provincia de Antioquia cuando la entregó a D. Cayetano Buelta Lorenzana D. Francisco Silvestre, oficial mayor de la Secretaría de Cámara del Virreynato de Santa Fe que la gobernó interinamente un año y veinticuatro días”, en *Descripción del Reino de Santa fe de Bogotá* (Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Prensas del Ministerio de Educación Nacional, 1950), 189.

para trabajar y falta de tierra fértil y productiva, o cualquier otro condicionante que imposibilite el laburo.

Como se ve, ambas explicaciones pueden contradecirse: “pereza por abundancia” y “pereza por escasez” (a menos de que se refieran a lugares y tiempos distintos en la geografía neogranadina). En las fuentes primarias también se puede encontrar una mezcla de razones socioeconómicas (falta de aperos y semillas, como se lee a continuación en palabras de José María Campuzano y Lanz hablando sobre los naturales de Tunja), con explicaciones racistas que hacen hincapié en su desidia y flojedad:

es bien notoria la pobreza y miseria en que se hallan constituidos los indios de este Reyno y en especial los de aquella provincia, que generalmente se mantienen en estado de mendicidad y faltos de aquellos aperos y semillas que son necesarios para el cultivo y labores de sus tierras, cuya imposibilidad sólo podría superarse con una general habilitación a aquellos infelices, la que a más de no serme fácil por lo tenue de mis facultades, aún sería frustranea por la mala inclinación de los habilitados, su suma desidia y flojedad, y que tal vez los cortos bienes que se les diesen los venderían por menos precio, para fomento de la embriaguez a que son muy propensos, como es público²⁵³.

Esta tendencia explicativa, que advierte causas un poco más socio-económicas, también incluye atribuir la responsabilidad a los actos como el robo que practicaban algunos personajes contra los indígenas, agravio que los hacía mantenerse en el atraso. En una ocasión Moreno y Escandón reprochaba cómo los puestos de alcaldes pedáneos recaían sobre personajes corruptos:

recaen por lo regular en gentes poco a propósito, que los reciben con el fin de valerse del corto mando para extorsionar con estafas a los pobres, y principalmente a los indios, de cuyo sudor se aprovechan defraudando al Erario en el valor de los tributos con listas diminutas que, apadrinados de curas, se forman sin la legalidad debida, forjándose algunas superficiales diligencias de falta de bienes para justificar la pobreza de los indios, y que no se les haga cargo de los tributos aunque los hayan cobrado en especie o en el valor de su trabajo; siendo por esta causa uno de los ramos más atrasados, y en que con daño de los miserables indios, pierde S. M. gruesas cantidades²⁵⁴.

²⁵³ Campuzano y Lanz, 189.

²⁵⁴ Moreno y Escandón, 159.

En páginas posteriores, Moreno y Escandón volvía a recalcar la misma inquietud. La siguiente cita también es importante porque hace una imputación sobre la opresión que sufrían los naturales por cuenta de algunas autoridades, hasta el punto de vulnerar el derecho de su libertad:

Su mismo abatimiento [el de los naturales] presta motivo para los frecuentes ultrajes que padecen ocasionados así por particulares como por sus mismos curas y corregidores que los gravan con exacciones, ocupándolos en su servicio, y castigándolos no pocas veces con demasiada severidad. Sobre que se estiman por más desgraciados los de las provincias de Quito, donde disfrazando el nombre de mita los aplican al trabajo en los obrajes, dándoles muy escasa ración y tenue salario, perpetuándolos en el servicio contra las leyes que favorecen su libertad, si se han de creer los informes venidos de aquellas provincias; pues en lo concerniente a éstas no se experimentan agravios de tal clase, no obstante de que en algunos pueblos no han podido exterminarse el abuso de exigirles limosnas y derechos parroquiales de que les exime la ley, ni del servicio doméstico de cura y corregidor de que igualmente están exentos²⁵⁵.

Estas palabras inspiran la siguiente reflexión: la definición de la naturaleza indígena, al clasificarlos como inhumanos, salvajes, bárbaros, o simplemente como seres que tenían más vicios que virtudes, definición que reiteradamente ayudó a justificar o legitimar su sojuzgamiento o su explotación económica, no impedía que uno de los dominadores más aventajados, como lo fue Moreno y Escandón, defendiera, alguna que otra vez, del oprobio contra los naturales que intentaron cometer algunas personalidades más inescrupulosas que la mayoría²⁵⁶.

²⁵⁵ Moreno y Escandón, 257-258.

²⁵⁶ Como ha señalado Enrique Dussel, la condescendencia se puede explicar desde un punto de vista paternalista. El ego conquistador buscaba evangelizar a la población conquistada, para educarla, civilizarlo y sacarlo de su estado de barbarie (Dussel, *1492...*, 70). En 1772 esta ideología la plasmaba Moreno y Escandón en las siguientes líneas: «Desde que adquirió la dominación de este nuevo orbe, aplicó sus desvelos a que los indios que lo poseían, y sus descendientes, no sólo fuesen bien tratados, conservándoles muchas de las preeminencias que gozaban sino que lograsen la instrucción política y principalmente la de la religión en la verdadera doctrina y dogmas católicos, a cuyo intento se dirige el principal objeto de las leyes sabiamente establecidas para su gobierno, en que franquea S. M. lo necesario para construcción de iglesias y estipendio de doctrineros, gravando su erario, aunque no alcanzan los diezmos para estos fines, y destinando misiones para los infieles que por medio de la predicación evangélica se reduzcan al conocimiento de la verdad», Moreno y Escandón, 256.

David M. Solodkow, ha analizado este tipo de paternalismo en la obra de fray Bernardino de Sahagún: Solodkow, 364-458.

Esto, sin negar el hecho de la confrontación y la concepción de enemistad que tenía Moreno y Escandón sobre los indígenas, como se puede percibir en sus palabras: «No obstante la liberalidad verdaderamente real con que, según queda expuesto, procura S. M. la pacífica reducción de los indios, pueden graduarse como los enemigos más poderosos y el más fuerte obstáculo que impide el adelantamiento y progresos de este reino, tanto por sí como por ser instrumento de que se valen las naciones extranjeras para el logro de los designios con que intentar nuestro perjuicio»²⁵⁷.

Los motivos que encontraban los visitantes para explicar por qué se producía la ociosidad, podrían llegar a ser presentados en causas tan simples e inocentes como el hecho de recurrir a comprar cosas fiadas (comprar con la promesa de un posterior pago). Según Francisco Silvestre: «Una de las cosas que contribuye también a la holgazanería es el modo de tratar, que se reduce al fiado, y viven tan acostumbrados a él que aunque les den el género por una mitad menos por oro en mano, y teniéndolo, prefieren ordinariamente aquel mayor precio para la compra con tal de que se le fien»²⁵⁸.

En las visitas se pueden leer comentarios condescendientes, que no procuraban juzgar la pereza de los subalternos indígenas de forma reprochable como se ha mostrado aquí antes, sino que trataban de advertir la pobreza y la pereza de otras maneras. Uno de estos ejemplos es el siguiente: es «muy arriesgado descifrar perfectamente el genio e índole de los naturales, que, oprimidos con la pobreza, no pueden manifestar la realidad de sus inclinaciones»²⁵⁹.

Si bien el señalamiento de “perezoso” se convirtió en una de las formas por excelencia de estereotipar a la población indígena, esto no quiere decir que las autoridades coloniales o sus coetáneos de procedencia europea no se hayan referido a otros individuos no-indígenas y no-africanos como “perezosos”. Así como Pedro Simón acusó de caníbales a unos soldados españoles, lo cual es una acusación mucho más grave, así Pedro Messia de la Zerda por el año de 1772, en un relato en el que contaba cómo desarrolló una fábrica de salitre (azufres) en Tunja para la elaboración de pólvora, y con esta reducir los gastos que significaba comprar este material afuera del reino y traerlo, hacía notar que tuvo muchos inconvenientes al inicio

²⁵⁷ Moreno y Escandón, 173. Repite la misma idea, con argumentos más detallados, en la página 186.

²⁵⁸ Silvestre, 218.

²⁵⁹ Moreno y Escandón, 161.

con los técnicos españoles y que él mismo tuvo que aprender a hacerlo, porque la pereza de estos técnicos les impedía concretar la factoría:

a costa de fatigas, que aumentó la desgracia de que casi todos los operarios que se me han remitido de España para su extracción y demás operaciones conducentes al intento, han manifestado poca inteligencia y conducta nada arreglada, *lo que junto a la falta de aplicación al trabajo, revistiéndose de autoridad, creyéndose necesarios, me ha puesto en el extremo de apurar el sufrimiento, venciendo con tesón y constancia estos y otros tropiezos, hasta sujetarme a entender en lo más mecánico; y finalmente he logrado dejar corriente en Tunja la fábrica de salitre con buenas permanentes oficinas [...]* ²⁶⁰.

Por el mismo año, Moreno y Escandón se quejaba de un escenario similar al anterior: «Para dar alguna noticia de la población y gobierno, se ha solicitado con el mayor esmero cuanto puede conducir al intento, no obstante la dificultad que para su logro se ha experimentado, porque uno de los graves daños que padece el Reino es *la inacción, o desidia de muchos subalternos* en cumplir con la prevención de las leyes»²⁶¹.

Entre los empleados (subalternos) a los que se refiere, que componían la audiencia del distrito, podrían encontrarse regidores, escribanos, alguaciles mayores, tenientes de canciller, o los curas que, a la sazón, no remitían el padrón anual de sus feligreses, cosa a la que estaban obligados por ley. Más adelante, el Fiscal Protector de Indios refería una información que le habían hecho llegar sobre los vecinos del Gobierno de Portobelo (dependiente de la Real Audiencia de Panamá), que por supuesto no eran indígenas: «se comprenden 1.262 vecinos de índole dócil, aunque desidiosos, según dictamen del gobernador de Panamá»²⁶².

El caso de Juan Antonio Mon y Velarde sobre la pereza es muy especial. Entre todos los visitantes de la colonia, Mon y Velarde ha sido uno de los más recordados por su guerra contra la pereza²⁶³, pero paradójicamente el “regenerador de Antioquia” nunca mencionó

²⁶⁰ Messia de la Zerda, 143.

²⁶¹ Moreno y Escandón, 160. Cursivas añadidas.

²⁶² Moreno y Escandón, 196.

²⁶³ Como el mismo Emilio Robledo lo cuenta: en Mon y Velarde «era una especie de obsesión el considerar la ociosidad como fuente de todos los males y miserias del pueblo antioqueño», Emilio Robledo, *Bosquejo Biográfico del señor oidor Juan Antonio Mon y Velarde, visitador de Antioquia, 1785-1788* (Banco de la República, Bogotá, 1954), 97.

explícitamente que los indígenas fueran los perezosos. Siempre hablaba de modo general sobre “los habitantes” de esta provincia (y esta referencia contendría a todos los grupos sociales), como se puede comprobar en estos párrafos:

La ociosidad y abandono de estos habitantes es la causa de su miseria, es el principio de sus desarregladas costumbres y la ruina del Estado. El reformar tan triste constitución es la base y cimiento de la pública y particular prosperidad. Para esto no ocurre otro medio, ni lo hay, que dar ocupación y destino a los se hallan reducidos a tan miserable estado, ya por efecto de su pobreza o ya de su inacción²⁶⁴.

El Gobernador don Francisco Silvestre y otros sujetos que han estado en esta provincia, podrán informar a vuestra alteza el carácter de sus habitantes, su índole y natural pusilanimidad para emprender nada que les pueda ser útil; viven en miseria y adormecidos en el regazo de la ociosidad; jamás se excitan a procurar su bien si no se les impulsa y obliga por el superior; y al paso que son dóciles para ejecutar son fáciles igualmente para desistir de cualquiera empresa²⁶⁵.

De hecho, relacionado con la pereza no indígena, Francisco Silvestre hacía una grave acusación contra el arzobispo-*virrey* Antonio Caballero y Góngora. Dijo de él que era «Poco aplicado al trabajo, ni a los cuidados de tan elevado empleo, parecía buscar los aciertos en los aduladores y lisonjeros»²⁶⁶.

El vituperio, entonces, no caía como un látigo únicamente contra el subalterno, no era unidireccional: podía recaer casi sobre cualquiera (aunque, obviamente, en menor medida). Y sumado a esto, el subalterno, para sus dominadores, no era portador intrínseco y absoluto de los vicios por los cuales se le podían vituperar. Se presentaron casos, aunque pocos, en que las autoridades coloniales halagaban la laboriosidad de los naturales. La queja sobre los perezosos, que es abundante, no ocultaba el hecho de que los indígenas cumplían con el trabajo forzoso y con el tributo, y por esto mismo los pueblos de indios y los resguardos

²⁶⁴ Robledo, 195. Para Mon y Velarde el asunto tampoco es de pereza por naturaleza, sino por una causa socioeconómica: «parece como paradoja el asentar que por falta de tierras se hallan reducidos estos habitantes al más infeliz estado», Robledo, 195.

²⁶⁵ Robledo, 200.

²⁶⁶ Silvestre, *Descripción del Reino...*, 113. Sobre las mujeres y el trabajo, en el caso de Remedios (Antioquia), Francisco Silvestre decía lo siguiente: «Las mujeres son por lo común las más trabajadoras y aplicadas y saben mejor que los hombres cumplir sus tratos y pagar a sus acreedores, que las fian con preferencia sus efectos», Silvestre, “Relación”, 194.

perduraron en el tiempo, incluso después de las extinciones en masa que se hicieron de lugares.

Francisco Silvestre escribió sobre al menos tres pueblos en los que encontró naturales trabajadores: «De los indios de estos pueblos los más laboriosos y aplicados son los de Sabanalarga, los de Buriticá, algunos, y de los de Sopetrán rarísimos»²⁶⁷. Además de Sabanalarga y Buriticá, Silvestre también encontró de estos indígenas en Cañasgordas, donde parece que realizaron una reducción y habían levantado cumplidamente el poblado: «Estos indios, según la última lista del Capitán, son 47 y tienen, conforme a mis órdenes, fabricadas casas, huertas o chacras, levantada capilla, abierto camino y formado pueblo. Falta solo que pasen a ellos misioneros, de que se trata, sabiendo ya rezar los más»²⁶⁸. También sobre los naturales de la Estrella (en el Valle de Aburrá), relataba Silvestre: «el pueblo de indios de Nuestra Señora de la Estrella: tiene cuarenta indios tributarios [...] Son indios muy arreglados y aplicados al trabajo»²⁶⁹.

Además de investigar los orígenes del problema, las autoridades proponían posibles soluciones para darle fin. En un aparte de la visita de Mon y Velarde a la provincia de Antioquia en los años de 1785-1788, se puede leer implícitamente el remedio para la pobreza: «Queda claramente convencido que sin dar ocupación y destino a las gentes pobres y ociosas de esta provincia no hay agricultura, no se trabajan las minas, falta toda industria y el comercio que se nutre y forma de estos principios es lánguido, débil y de muy corta utilidad a los que lo manejan y al soberano»²⁷⁰

Antonio de Narváez y la Torre, hablando para la provincia de Santa Marta, refería el método de recibir el tributo en especie y no en metálico, y de este modo hacer las cosas más fáciles para obtener la tributación: «Para aumentar las siembras, en la actualidad estoy tratando de ver si puedo facilitar que el tributo anual que los Indios pagan al Rey en dinero lo ejecuten en algodón a un precio cómodo en que logrará S. M. mayores ventajas, y a los

²⁶⁷ Silvestre, 183-184.

²⁶⁸ Silvestre, 184.

²⁶⁹ Silvestre, 191. Las últimas tres, son las únicas referencias que he encontrado donde se reconoce explícitamente a indígenas que trabajaban.

²⁷⁰ Robledo, 198.

Indios más facilidades de pagar, y el comercio más aumento»²⁷¹.

Este autor también creía necesario no depender de la mano de obra indígena, que para la labor de la saca de perlas en el mar, supuestamente, eran muy buenos. Narváez y la Torre prefería la privación de las ganancias que pudiera ofrecer el trabajo de los naturales, y utilizar a buzos españoles. Circunscribiendo esto en los esfuerzos para resolver los problemas económicos, en Narváez y la Torre se pueden leer estas palabras: «hacer ver a estos indios nada seguros, que podemos pasarnos sin ellos, aun para lograr las utilidades de las perlas, para que se están creyendo absolutamente necesarios, y aun privarlos del beneficio que logran de su pesca, siempre que su mala conducta de motivo para ello: lo que se conseguiría con solo una Balandrilla armada, fondeada allí en el tiempo de la pesca, y este temor los tendrá más sujetos, y dependientes»²⁷².

En las visitas se pueden hallar contenidos más acá de lo gramático y literario. En la *Descripción del Reino de Santa fe de Bogotá* de Francisco Silvestre se postulan unos muy dicientes *Remedios oportunos que necesita para sanar de sus males políticos*, de los que se puede resaltar uno de los puntos que llama a la construcción de hospicios y “casas de corrección” para enviar a la población no trabajadora, los pobres vergonzantes, inválidos, y que se procure su rehabilitación, resocialización y que vuelvan a ser productivos: «El arreglar y poner en estado de mantenerse los Hospicios y Casas de corrección, fundándolas donde no las haya en las cabezas de Provincia, o sus grandes Poblaciones, es uno de los fundamentales; porque de él debe dimanar hacer aplicados a los que no lo son, o no les dan oficio los que deben»²⁷³.

La inducción al trabajo también era una de las tareas que tenían que cumplir las autoridades como los corregidores y curas. Así lo enseña Moreno y Escandón, afirmando el provecho que se saca de dicha labor: «lo cierto es, y por experiencia se conoce, que en los pueblos donde los corregidores o curas se dedican con esmero a fomentar a los indios

²⁷¹ Narváez y la Torre, 29. Esta es una particularidad, porque lo raro era que el tributo se pagara en metálico, pues en la mayoría de los casos se paga en especie.

²⁷² Narváez y la Torre, 38.

²⁷³ Silvestre, *Descripción del Reino...*, 134.

induciéndolos al trabajo, sin dejarlos vagar ociosamente, no se pierde el tributo, ni falta con qué satisfacer al cura y demás pensiones»²⁷⁴.

El constreñimiento por parte de la religión, infundiendo la culpa y el miedo por el pecado de la pereza, también era una herramienta de la que se echaba mano para solucionar el grave problema: «El procurar por medio de los respectivos Prelados, el buen ejemplo y arreglo de costumbres en los Eccos. y Regulares, especialmente en los que sirven Curatos; y el que instruyan y prediquen constantemente sus feligreses, la obligación al trabajo, y lo que peca el ocioso, con otras advertencias oportunas sobre otros vicios de costumbres, como el robo, borrachera, juego, y otros generales y comunes»²⁷⁵.

Otra forma de estimular el trabajo y combatir la ociosidad, propuesta por Moreno y Escandón, era enviar a este tipo de población al trabajo en obras públicas: «Si hubiese arbitrio para que a esta gente perjudicial se emplease útilmente en beneficio público, se haría un notorio servicio a la república y al reino, libertándole de los daños que ocasiona su holgazanería, sacando efectos provechosos de su ocupación, recogiéndola y destinándola a la apertura de caminos, trabajo de minas, cultivo de tierras que abundan abandonadas y aun fijándose poblaciones en sitios oportunos para facilitar los tránsitos y comercios»²⁷⁶.

La holgazanería no estaba en la imaginación del visitador, y no se creaba a través de formularla con palabras; su presencia era concreta y determinada, y había que erradicarla. Para ello, era necesario que los indígenas tuvieran un supervisor, que cumplía una función de capataz, pues había que verificar que los naturales verdaderamente trabajaran (un indígena perezoso real es peor que un indígena perezoso literario). Esta supervisión, en la mayoría de los casos, la realizaba un cura, como fray Juan de Santa Gertrudis: «Un día de estos estando con los indios en el trabajo, porque yo en breve conocí que, sí yo no iba con ellos, apenas trabajaban nada; y así en habiendo algún trabajo el primero que tomaba el machete era yo»²⁷⁷.

²⁷⁴ Moreno y Escandón, “Concepto del protector de indios”, 57. La injerencia de los curas doctrineros, la importancia de su papel como cohesionador comunitario, y el determinante de su poder, casi a manera de “capataz”, se pueden leer en Héctor Manuel Cuevas Arenas, “El cura doctrinero en la antigua jurisdicción de la ciudad de Cali”, *Anuario de historia regional y de las fronteras* 1, Vol. 17 (2012): 27-43. DOI: 10.18273/revanu

²⁷⁵ Silvestre, 136-137.

²⁷⁶ Moreno y Escandón, “Estado del Virreinato de Santafé”, 217-218.

²⁷⁷ Fray Juan de Santa Gertrudis, *Maravillas de la naturaleza*, Tomo I (Bogotá: Biblioteca del Banco de la Presidencia de Colombia, Dirigida por Jorge Luis Arango, 1956), 200.

No sólo de esto se encargaban las visitas de la tierra. Se ocuparon también, como se expuso en el capítulo anterior, de ser una forma extremadamente práctica para impulsar la reorganización de la propiedad sobre la tierra, como lo ha dicho así mismo Gloria Patricia Lopera Mesa, quien indagó el caso de la Vega de Supía y de Anserma (en el actual departamento de Caldas), a partir de las visitas de la tierra realizadas en 1559 y 1627, y concluye que estas visitas sirvieron como un mecanismo que creaba “posesión vía desposesión”²⁷⁸.

La dimensión retórica de las visitas es muy importante, no se puede suprimir. La acusación de perezosos sin duda, aunque refería una característica muy real de los naturales, se usó para crear una atmósfera de rechazo que sirvió como argumento (o si se quiere, como legitimación y justificación) para apropiarse de sus territorios. Este tipo de acusaciones es su rasgo retórico más importante. El estereotipo de caníbal fungió en la guerra como la propaganda que legitimaba el exterminio o la derrota del enemigo indígena, como enemigo externo no conquistado. En la “paz”, estando el indígena bajo dominación, una de las acusaciones más reiterativas, con las que cubrieron la identidad de los nativos americanos, fue la de “perezoso”, como propaganda mediante la cual se trató de fortalecer su dominación y su explotación. Más acá de esta retórica, y hay que insistir en ello, se encuentran características que fueron probadamente reales.

2.5. Pereza, retórica e Ilustración

A partir de la constitución del nuevo virreinato en 1739, hubo un cambio de paradigma en torno a los intereses intelectuales y la administración del Estado en sus territorios, provocado por las reformas borbónicas y por influencia de la Ilustración. Esta nueva orientación dio una preponderancia a lo que se conoció como las ciencias útiles, las ciencias naturales: matemáticas, mecánica, estática, hidrostática, arquitectura, hidráulica, química, farmacéutica, geografía, física, medicina, entre muchas más, al mismo tiempo que hubo una acometida contra la forma de enseñanza característica del Antiguo Régimen: la

²⁷⁸ Lopera Mesa, 120-156.

escolástica, la filosofía, la teología, la metafísica, la lógica, y en general, todas las ciencias especulativas²⁷⁹.

El mismo arzobispo- virrey Antonio Caballero y Góngora «pensaba que más que filósofos y juristas necesitaba el Nuevo Reino ingenieros y geógrafos»²⁸⁰. La retórica hacía parte de la gramática (la gramática latina se dividía en cuatro cátedras: rudimentos, sintaxis, prosodia y retórica)²⁸¹, y estaba acompañada de la literatura y la filosofía, todas consideradas como de poca utilidad. Inclusive según los planes de estudio, dentro de los cursos de filosofía, se veían ciencias exactas. Según lo refiere Francisco José de Caldas: «Nuestro curso de filosofía, fue verdaderamente un curso de física y matemáticas»²⁸².

El proyecto absolutista de las reformas borbónicas se comprometió con los objetivos de retomar mucho del control político perdido en los territorios, la necesidad de potenciar y reorientar los procesos de producción de riqueza material y la formación de una nueva “élite cultural”, que fuera independiente de los cuerpos tradicionales²⁸³.

En esta medida, «La ilustración con su entusiasmo por las ciencias y la economía»²⁸⁴ y apoyándose en el utilitarismo, impulsó un refinamiento de la recopilación de datos, en aras de reformular este nuevo proyecto civilizatorio, cosa que tiene mucho que ver con la expropiación de tierras indígenas, usando las visitas como punta de lanza, pues los nuevos objetivos señalaban la «construcción de una sociedad de “individuos iguales”» o “individuos desnudos” (liberalismo), por eso desde 1740 quería eliminarse la propiedad comunal (los resguardos indígenas). Renán Silva marca este punto con mayor elocuencia: «Cuando después de 1770 funcionarios ilustrados, como el Fiscal Francisco Antonio Moreno y Escandón, reinician el proceso de extinción de “pueblos de indios” y la venta de sus tierras comunales, retomaban una antigua aspiración de la Monarquía [...] cuando declaraban que

²⁷⁹ Juan Manuel Pacheco, *La ilustración en el Nuevo Reino* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1975), 90; Renán Silva, *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808* (Medellín: Universidad EAFIT, 2002), 37.

²⁸⁰ Pacheco, 31.

²⁸¹ Pacheco, 121.

²⁸² "Carta de Francisco José de Caldas a José Celestino Mutis; Popayán, 5 de agosto de 1801; Eduardo Posada, *Cartas de Caldas* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1917), 85. Citado por Pacheco, 40.

²⁸³ Silva, *Los ilustrados...*, 62.

²⁸⁴ Pacheco, 24.

debería suprimirse el tributo, terminarse con el régimen de las “castas” y homogeneizar a todos los grupos, creando la única clase de los ciudadanos»²⁸⁵.

Francisco Antonio Moreno y Escandón era partidario de los ideales de la Ilustración, que buscaban riqueza, prosperidad y felicidad, reorientando el trabajo de la sociedad en otra dirección²⁸⁶. En el año de 1768, con el aval de Pedro Messia de la Cerda (virrey de 1760 a 1773), bajo el cargo de Director General de Estudios (creado recientemente), Moreno y Escandón presentó la propuesta de fundar una Universidad Pública de Estudios Generales, un año después de que salieran expulsados los jesuitas del continente. Esta propuesta fue una muestra de los esfuerzos que se empezaron a realizar para secularizar la educación²⁸⁷. Luego, con la bendición de José Manuel de Guirior (virrey entre 1776 y 1780), Moreno y Escandón presenta el famoso Plan de Estudios en 1774, documento que seguía los parámetros de la Ilustración²⁸⁸, aunque el Plan es reemplazado en 1779 por uno que prefiere la antigua escolástica²⁸⁹. Se buscaba acabar con el poder que tenían las comunidades religiosas y los cuerpos tradicionales con sus «sus sistemas de privilegios y de influencias»²⁹⁰ en el campo de la educación, y su repercusión en los estudios científicos y los puestos burocráticos.

Y esto, teniendo en cuenta que los visitantes y virreyes estudiaron bajo los cánones anteriores. Moreno y Escandón estudió con los jesuitas en los años de 1750 en el colegio de San Bartolomé (había llegado a los trece años al continente americano, proveniente de España), obteniendo los títulos de doctor en teología y en jurisprudencia canónica y civil²⁹¹.

En este panorama son escasas las referencias a la importancia de los estudios de retórica: «No es pues sorprendente que se manifestara en esta época una entusiasta afición a las ciencias, a las que se daba la mayor importancia»²⁹². A pesar de la nueva orientación ilustrada, para los que se educaron en la antigua tradición seguía siendo importante la

²⁸⁵ Silva, 17-18.

²⁸⁶ Silva, 23.

²⁸⁷ Silva, 47, 64. La Compañía de Jesús fue la gran educadora de la sociedad colonial desde inicios del siglo XVII, a través de casas, escuelas y colegios. Sin embargo, lamenta Renán Silva, «no existe en Colombia ningún trabajo importante, “ni moderno ni tradicional”, sobre la red escolar de los jesuitas, a pesar de que la documentación es abundante y de muy fácil localización», Silva, 46.

²⁸⁸ Pacheco, 107.

²⁸⁹ Silva, 68.

²⁹⁰ Silva, 35. *Cursivas del autor.*

²⁹¹ Melo, “Francisco Antonio Moreno”, 9.

²⁹² Pacheco, 31.

retórica. Así se percibe en los deseos de Moreno y Escandón al respecto, en 1772: «Y entonces también logrará la juventud instruirse en la retórica, poesía y elocuencia, cuyo arte no es conocido de las escuelas del Reino que sólo en esta parte observa el dictamen de Bacon que no quería se leyere la retórica a los principio sino cuando ya los sujetos tienen luces para el discernimiento, y en estas provincias sólo la consiguen los que en su retiro se aplican a su contemplación»²⁹³.

Se podría certificar que durante la segunda mitad del siglo XVIII no hubo novedades en cuanto a la enseñanza de la retórica. Seguían recurriendo a las autoridades clásicas greco-romanas del estudio de la retórica que eran consultadas desde el siglo XVI: Aristóteles, Marco Tulio Cicerón y Marco Fabio Quintiliano, y la herencia y tradición hispanas: Antonio de Nebrija, el padre Bartolomé Bravo (1544-1607) y su *Liber de arte poética, liber de arte oratorio, thesaurus verborum ac phrasium a orationem ex hispana latinam efficiendam*²⁹⁴, y en Santa Fe se destacó en la enseñanza de la gramática el experto latinista Isidro José Hidalgo y su *Memorial*²⁹⁵.

Para los ilustrados, europeos o americanos, la pereza también era un enemigo declarado. En las primeras páginas del famoso texto *¿Qué es la Ilustración?* escrito por Immanuel Kant, se observa: «Ilustración es la liberación de su culpable incapacidad [en otras traducciones aparecen las más conocidas categorías de “estado de inmadurez” o “minoría de edad”]. [...] La pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo [es decir, en un estado de dependencia que necesita tutela]»²⁹⁶.

Aunque para los ilustrados en el Virreinato hay una nueva revalorización del trabajo manual, tratando de generalizar su importancia a todos los órdenes de la sociedad, y otorgándole el mérito de creador de riqueza²⁹⁷. Los ilustrados neogranadinos definían el ocio como “inacción”, como «La causa de los males sociales, el verdadero motivo de que el virreinato fuera, para decirlo en palabras de Jerónimo Torres, una “sociedad paralítica”, pues el ocio frena la agricultura, las negociaciones, las artes y las ciencias, y se constituye en una

²⁹³ Moreno y Escandón, 244.

²⁹⁴ Pacheco, 129.

²⁹⁵ José Manuel Rivas Sacconi, *El latín en Colombia. Bosquejo histórico del humanismo colombiano* (Bogotá: Librería Voluntad, 1949), 141-154.

²⁹⁶ Emmanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, *Foro de Educación* 11 (Salamanca, 2009): 249-54.

²⁹⁷ Silva, 454.

de las grandes barreras para el logro de la felicidad. Se trata de “una fiebre lenta que, poco a poco, va minando los más sólidos fundamentos de un Estado, hasta conducirlo a su total destrucción y ruina”²⁹⁸.

Para los Ilustrados, entonces, empezó a ser necesaria una valorización positiva del trabajo. Los oficios mecánicos o artes mecánicas (los trabajos manuales, en paralelo con las artes liberales o trabajos intelectuales: gramática, retórica, dialéctica, aritmética, música, geometría y astronomía, aunque siempre hubo debates sobre cuales eran mecánicas y cuales liberales; a veces se incluía la pintura, la escritura, la arquitectura, dentro de unas u otras), se concebían así desde el siglo XII como aquellos que «servían para dar sustento al cuerpo», y eran artes porque sus productos deberían ser hermosos, adecuados, cómodos y necesarios²⁹⁹. Las características de sus productos eran sus mismas características, por eso no es muy coherente la diferencia tan tajante que se ha tratado de hacer sobre los oficios mecánicos y los intelectuales, sobretodo finalizando el siglo XVIII y la perspectiva “más amena” de los ilustrados sobre el trabajo manual, aunque la contradicción persistía y los trabajos manuales eran considerados como “viles oficios mecánicos”.

Desde la religión siempre se pensó que el trabajo era una forma de expurgar las consecuencias del pecado original (“ganarás el pan con el sudor de tu frente”, reza la Biblia) ya que el trabajo era su consecuencia «y, por tanto, un mandato divino»³⁰⁰. En esta época reinaba la idea del tiempo de la salvación que se traducía en el trabajo para ganarse la vida, idea que con el transcurrir de los años se ligó con la idea de “el tiempo de las ganancias”. La concepción medieval cristiana se vinculaba con la naciente concepción burguesa y capitalista, sus juicios sobre la valoración positiva del trabajo y negativa del ocio y la pereza se cruzan, se entienden y se comparten con fines comunes.

La adquisición de un título nobiliario y la riqueza que era heredada, riqueza para la cual no había que trabajar, era lo que más se estimaba en aquella época. La necesidad de trabajar era lo que se deploraba. El trabajo era un discurso contra la pobreza, pero se mantenía la constante de que las elites no trabajaran, pues eran privilegiadas. El trabajo era para los

²⁹⁸ *Correo Curioso*, No. 3 (3-III-1801), citado en Silva, 445.

²⁹⁹ Jesús Paniagua Pérez, *Trabajar en las Indias. Los oficios mecánicos 1492-1850* (Barcelona: Lobo Sapiens, 2010), 13

³⁰⁰ Paniagua Pérez, 14.

pobres³⁰¹. «De la misma manera como la riqueza pudo “ennoblecer” en Europa, pudo “blanquear” en América»³⁰² dice Pilar López-Bejarano sobre los ibéricos que inmigraban a América para ascender en el escalafón social y obtener riquezas, y en aquel periodo se hablaba de “españolizar a los indígenas”, para referirse a la eliminación de sus tradiciones nativas y la adquisición de costumbres europeas.

Sin duda, la conciencia de la necesidad de las artes mecánicas para república estuvo siempre latente: «los oficios esenciales en aquellas expediciones eran los que tenían que ver con la navegación, las propias exploraciones por tierra, la construcción y la búsqueda de riquezas»³⁰³. También se estimaban posiciones más honorables del trabajo mecánico, como la de los artesanos.

Entonces la dicotomía se podría entender más fácilmente así: como la sociedad estaba dividida en clases, las élites (monárquicas o incipientemente liberales como los ilustrados), comprendieron que el trabajo era necesario, e instaban a la población a realizarlo, «Para los cristianos, en teoría, el trabajo estaba en relación directa con el desarrollo de la moral y las buenas costumbres, pero la práctica ponía de manifiesto que el ascenso social estaba reñido con los oficios manuales»³⁰⁴, y por eso ellos lo evadían y, a la par, ostentaban su ociosidad y se ufanaban de no trabajar, ya que esta ostentación era una forma de prestigio social.

También existieron particularidades del tipo que señala López-Bejarano: «La línea que separaba el desprecio de la estimación podía ser tenue: cada actividad concreta podía tener valorizaciones diferentes en función de quién la practicaba, del lugar y del momento de su práctica, y de los discursos que la justificaban: la necesidad, la buena intención (*recta intentio*), la utilidad o el esfuerzo realizado»³⁰⁵.

³⁰¹ En 1783 se crea una real cédula que declara honrados todos los oficios; en América se aplicó en 1805: Paniagua Pérez, 202.

³⁰² López-Bejarano, 146.

³⁰³ Paniagua Pérez, 57.

³⁰⁴ Paniagua Pérez, 145.

³⁰⁵ López-Bejarano, 47.

2.6. Más acá de la retórica

Por mucho tiempo la historiografía tuvo una posición acrítica con las fuentes documentales, incluso desde la constitución de la historia como “ciencia”, el positivismo de Leopold von Ranke y su pretensión de “narrar los hechos tal como fueron”, creyendo que lo plasmado en las fuentes era una verdad, como si “los hechos hablaran por sí mismos”. Pensar las fuentes como una verdad absoluta es fetichizarlas sólo por tener carácter de “pruebas”³⁰⁶.

Antes del positivismo por ejemplo, aunque los historiadores contaban con ciertos dispositivos para demostrar la verosimilitud de sus textos, como el de ser testigo presencial de los hechos o dar validez a estos por medio de la autoridad, no lograban cubrir todos los aspectos del entramado de una obra histórica. Lo que se ha logrado en las últimas décadas es demostrar que todos los autores escriben con una intencionalidad, plasmada en sus obras de manera metódica. Es decir, por medio de herramientas narrativas y unos cánones o tradiciones literarias, los autores exponen no solamente lo factual, sino también sus consideraciones, su posición frente a lo real, y muchas veces lo encubren y producen nuevas realidades (*realidad* como formulación subjetiva, más o menos estructurada, que tiene *calidad de real*; dentro de la disciplina histórica, a esto se le llamaría referencialidad o representación historiadora/historiográfica³⁰⁷).

Todas las investigaciones que se aludían al inicio de este capítulo (la “fuente secundaria” de los estudios subalternos de la India y de los estudios latinoamericanos) se preocupan poco por ofrecer detalles respecto al determinador de los textos, esto es, el contexto (tanto el físico-geográfico, como el socio-cultural, en el que habitaron seres reales por cuyas venas circulaba sangre), y su papel en la formación particular de cada relato. Por el contrario, se fijan excesivamente, castrando el análisis, en la dimensión retórica del texto y en las estructuras discursivas que siguen los autores antiguos para desarrollarlo. Es una fetichización del poder y de las argucias que se pueden usar con el lenguaje.

³⁰⁶ Keith Jenkins, *Repensar la historia* (Madrid: Siglo XXI, 2009), 128; Pierre Vilar, "Los diversos contenidos del término 'historia'", en *Iniciación al vocabulario del análisis histórico* (Barcelona: Crítica, 1982), 19.

³⁰⁷ Sufijo *-dad*, Real Academia Española. Disponible en: <https://www.rae.es/dpd/-dad> (Consultado el 20 de agosto de 2021).

Sus aportes develan las técnicas comunicativas, la estructura de los textos, las herramientas retóricas de que se valían los escritores de los siglos XVI, XVII y XVIII, y todo el andamiaje oratorio, y esto por supuesto es rescatable. Pero las conclusiones a las que llegan, como se mostró, son reduccionistas. Los paradigmas negativos que constituyeron el corpus imaginativo de la Alteridad en los colonizadores europeos (lo que podrían ver y reconocer inmediatamente como el Otro) no se *encarnaban* sólo en la diferencia/el diferente; se podían encarnar, como de hecho ocurrió, en las personas que compartían su semejanza y su identidad. La “maquinaria narrativa”, el “proceso de ficcionalización de América”, no eran dispositivos que se disparaban automáticamente, produciendo siempre los mismos resultados.

Pensar de este modo ha hecho concluir, erróneamente, que la intencionalidad de dominio a través de las obras de algunos cronistas fue el único universo textual construido, como si dichos imaginarios, “en contra del indígena y a favor de lo europeo”, hubieran sido los únicos, como si no hubieran tenido réplica (o como si la réplica hubiera sido una total excepción, aislada e inaccesible), como si no hubieran sido parte de un debate, e incluso, como si cada autor de crónicas ofreciera un relato perfectamente uniforme y no existieran contradicciones. Y, de esta manera, estos investigadores ayudan a aquel relato avasallador, etnocentrista, a lograr su cometido, a forjar el mito que tuvieron por intención. Como concluye la sentencia de Borja: «El verdadero triunfo de la conquista de América fue la instauración de un imaginario»³⁰⁸.

Las ideas, los textos y los hechos que se han analizado hasta aquí, buscan demostrar que los documentos coloniales, no reproducían sólo una verdad monolítica que seguía al pie de la letra los intereses de la corona, y sus “leales” súbditos, por conservar una imagen adecuada de sí mismos, si no que en ellas se pueden encontrar gran variedad de opiniones y, como lo señalaba Carlos Zanolli, «Cada visita era idiosincrática y respondía a la personalidad del visitador y a las realidades de los pueblos inspeccionados»³⁰⁹; «la visita no es un

³⁰⁸ Borja Gómez, 93.

³⁰⁹ Zanolli, 142.

documento completamente uniforme, por lo que se debe examinar los diferentes contextos que lo produjeron»³¹⁰.

³¹⁰ Zanolli, 157

3. La pereza como forma de resistencia al trabajo

3.1. La pereza en la historia del trabajo durante el período colonial

La intención de estas páginas ha sido estudiar la pereza como una categoría para ser analizada históricamente, demostrando que este comportamiento, aparentemente trivial, ha tenido un lugar importante en los vaivenes de la sociedad colonial americana del siglo XVIII, pues fue determinante en muchos procederes y políticas oficiales, entorpeció el trabajo de las instituciones, y le sirvió a los indígenas como uno de los mejores sistemas de *boicot* (espontáneo) contra una estructura político-económica dominante.

El señalamiento de “perezosos” hacia los naturales no era un asunto de mera retórica, que pretendía crear una campaña falsa de deslegitimación³¹¹, sino que, con esta imputación, se intentaba denunciar un comportamiento que iba en detrimento del sistema español. Pero, ¿por qué, efectivamente, el indígena evitaba el trabajo? Esta pregunta servirá de guía durante este último capítulo, donde se analizarán las características propias de la pereza y se tratará de dar una explicación socio-histórica del por qué los indígenas fueron continuamente considerados como “perezosos”.

Explicar la pereza de los naturales es un asunto que en la literatura histórica aparece disperso, sin cohesión. Los motivos que han indicado algunos autores difieren entre sí. Una de las explicaciones actuales sobre este punto, por ejemplo, la brinda el demógrafo italiano Massimo Livi Bacci, quien establece la *debilidad física* de los naturales, es decir, su incapacidad para soportar el trabajo pesado, como una de las principales razones de la pereza: «poblaciones habituadas a una agricultura a lo sumo de subsistencia, que exigía un esfuerzo escaso, se ven oprimidas por un trabajo quizá no inusual para un campesino europeo, adaptado a lo largo de cientos de generaciones transcurridas desde la adopción de la agricultura, pero insostenible para un taíno (en el caso del Caribe)»³¹².

³¹¹ Así lo postula Silvio Zavala: «el argumento del ocio más bien tiende a que se apruebe el método coercitivo para llevar a los indios a trabajos en beneficio de los colonos», Zavala, 223.

³¹² Livi Bacci, 51. Este autor está parafraseando lo que Gonzalo Fernández de Oviedo había dicho en su época: «[...] como las minas eran muy ricas, y la codicia de los hombres insaciable, algunos hicieron trabajar excesivamente a sus indios, otros no les dieron de comer como hubiera sido debido; añádase que estas gentes,

La debilidad física la asociaban los españoles a sus prejuicios culturales, vinculándola con los temas de género, pues esta debilidad «en algunos casos se identificó con su falta de masculinidad, que les hacía dedicarse a trabajos más propios del sexo contrario»³¹³.

Las características de los naturales difieren mucho según la región en el continente y, por ende, según la cultura que se examine. De este modo cuando Livi Bacci trata el tema de los guaraníes en el Paraguay y el Uruguay refiere un comportamiento migracional como otra de las causas por las cuales los indígenas no pudieron ser usados como herramientas de trabajo: «el origen seminómada de los guaraníes hacía de ellos trabajadores de talento, poco propensos, sin embargo, a la disciplina y a la continuidad del compromiso. Eran *excelentes artesanos, decoradores y músicos* –como atestiguan todos los protagonistas de la época–, pero eran agricultores apáticos a los que era necesario vigilar y castigar por sus carencias»³¹⁴.

Mario Góngora, por su parte, ha expuesto razones que atañen a la idiosincrasia económica propia de los naturales:

La literatura histórica reciente ha analizado muchas veces el fenómeno que los españoles interesados en el trabajo indígena calificaban de “ociosidad” y, una de cuyas manifestaciones era la tendencia al vagabundaje. Se trata, fundamentalmente, de diferencias culturales de motivación económica, del desnivel entre economías de subsistencia y mentalidad de lucro. Los efectos del desplazamiento local en los servicios, la dureza de las faenas mineras, la pérdida del ritmo antiguo y sagrado de trabajo para dedicarse a una tarea puramente profana, son otros factores de importancia³¹⁵.

Todas estas ideas (sus costumbres diferentes en los modos de producción, su idiosincrasia económica/laboral diferente a la europea, las costumbres migracionales como el nomadismo, la adaptación de sus ritmos de trabajo según las cosechas y la abundancia de frutos³¹⁶, entre otras posibles razones) no son excluyentes entre sí (excepto la suposición de

por su propia naturaleza, son ociosas y viciosas, poco inclinadas a trabajar [...]», Citado por el mismo Livi Bacci, 50. Cursivas añadidas.

³¹³ Paniagua Pérez, 138.

³¹⁴ Livi Bacci, 243. Cursivas añadidas.

³¹⁵ Góngora, 4.

³¹⁶ Guillermo Hernández hace una bonita explicación de este tipo de trabajo sagrado: «Pero el indio no entendía esta guerra perenne contra la naturaleza. Su trabajo prejimeniano era una labor alegre cumplida al ritmo de los cantos mágicos, entre el sonido de los fotutos, con el cuerpo lubricado por el agrio y fuerte sabor de la chica indígena», Hernández Rodríguez, 280.

la debilidad física biológica e innata), y además convergen en el factor más importante que se ha mantenido en vilo a lo largo de estas páginas: el trabajo. Esta es la idea fundamental que debe hacer pensar el tema de la pereza dentro de una historia del trabajo, cosa que se ha considerado sólo como una serie de datos auxiliares dentro de la academia³¹⁷.

En cualquier sociedad la historiografía sobre el trabajo es uno de los temas más recurrentes, y no es de extrañar: el trabajo es uno de los cimientos de la sociedad. A pesar de que la historia social se ha preocupado por el estudio de la población subalterna y su papel como mano de obra, también ha sufrido una suerte de akinetopsia a la inversa³¹⁸, que ha limitado el número de investigaciones sobre el no-trabajo, la resistencia al trabajo. Tanto es así que, para referir lo inasible de su personificación como objeto de estudio dentro de la historia, algunos autores han calificado a los no-trabajadores como una “nebulosa social”. Las dificultades de investigaciones de este tipo han sido, entre otras, la “menor importancia” del no-trabajo respecto al trabajo, y la escasez de fuentes primarias que hablen explícitamente de este tema (por lo general, buscar el no-trabajo en las fuentes primarias es como buscar una aguja en un pajar).

Las palabras de un insigne economista, Juan Camilo Rodríguez Gómez, quizá ilustren mejor este punto:

En el transcurso de los años de educación como economista fue siempre extrema la alusión al trabajo: el trabajo como punto de apoyo del conjunto de la teoría económica y sus problemas; el trabajo como palanca y motor del desarrollo económico; el trabajo como elemento constructor del progreso social; el trabajo como medida de todas las cosas. Y en el lado opuesto (en una oposición en realidad falsa, como se verá más adelante) el ocio como negación de cualquier posibilidad de desarrollo y bienestar³¹⁹.

³¹⁷ El trabajo de Silvio Zavala que se cita anteriormente, por ejemplo, es una obra de siete tomos, escrita en un periodo de cuatro décadas, entre 1940 a 1980, y verdaderamente es una obra monumental que estudia el servicio personal de los indígenas en todo el periodo colonial para el caso de Nueva España, es rica y abundante en pormenores y detalles del trabajo efectivo de los indígenas y sus problemáticas, pero sólo trata anecdóticamente el no-trabajo (la ociosidad, el vagabundaje, la pereza).

³¹⁸ La akinetopsia o acinetopsia es un trastorno visual que no permite percibir el movimiento; quien la sufre solo puede ver claramente los objetos que están inmóviles, pero cuando éstos se mueven, “desaparecen”: su visión deja de captarlos. Javier Cudeiro, “El mundo visual: percibiendo el futuro”. *La Coruña: Archivos de la Sociedad Española de Oftalmología, Universidad de La Coruña*, No. 83 (2008): 635-36. Disponible en: http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/14519/Cudeiro_Mundo.pdf?sequence=2 [Consultado el 25 de Enero de 2021]

³¹⁹ Rodríguez Gómez, 29

La connotación moral negativa asignada al ocio condena no sólo el disfrutarlo sino también el investigarlo, es decir, el ir a sus orígenes, el reflexionar sobre su verdadero papel en el mundo y conocer su naturaleza. Algunos de los escasos autores que han investigado el tema del ocio se refieren al hecho de que ese tipo de investigación tiende a ser considerado como no serio, poco importante, y en general, a ser desestimado subvalorado, por no pertenecer al campo de los grandes temas de investigación social, todos ellos serios e importantes³²⁰.

Para el caso del virreinato del Nuevo Reino de Granada, hay diversos investigadores que han estudiado cómo los españoles organizaron el trabajo desde épocas tempranas de la colonia. Hermes Tovar Pinzón, Luis Enrique Rodríguez y Marta Herrera Ángel, por ejemplo, estudian la situación en Pamplona desde el siglo XVI³²¹, y hacen una disertación sobre la encomienda y los tipos de producción indígena asociadas a esta: los trabajos artesanales para la elaboración de mantas, el servicio doméstico, el trabajo en las minas, en la agricultura para la producción de maíz, los indígenas cargueros, etcétera. El enfoque de esta obra permite observar la medida en que el trabajo indígena fue relevante para la construcción del orden colonial.

Diana Bonnett, con una perspectiva cronológica un poco más amplia, a nivel del Nuevo Reino de Granada del siglo XVI al XVIII, explicó uno de los fenómenos más importantes en las relaciones de producción coloniales: la apropiación de la mano de obra indígena. Según Bonnett, la creación del sistema de corregidores y el protectorado de indios sirvió para la apropiación del trabajo indígena: era, en términos más concretos, la materialización del poder material y simbólico: «La posibilidad de contar con mano de obra indígena fue símbolo de prestigio y de reconocimiento social. Era signo de estatus y de reputación ser el dueño de una encomienda»³²².

Por otro lado, Mercedes López Rodríguez hace un análisis más circunscrito a la relación entre el trabajo y la religión, en el que da cuenta de las actitudes que adopta la

³²⁰ Rodríguez Gómez, 32.

³²¹ Hermes Tovar Pinzón, Luis Enrique Rodríguez Baquero y Marta Herrera Ángel, *Territorio, población y trabajo indígena. Provincia de Pamplona, Siglo XVI* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998). Complementario con este trabajo, pero en el que se ilustra la situación en Tunja, está el de Germán Colmenares, *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de Historia Social 1539-1800* (Bogotá: Tercer Mundo, 1970).

³²² Diana Bonnett Vélez, “Trabajo y condiciones de vida de la población indígena en la Nueva Granada Colonial, Siglos XVI a XVIII”, *Boletín de historia y antigüedades* 95, No 843 (2008): 699.

población indígena al ser sometida al trabajo mediante un régimen de culto religioso, pensado para apoyar el sistema económico³²³. Esta teoría es crucial, pues logra acercar al entendimiento del trabajo colonial y sus significados sociales, donde el trabajo no era algo unívoco, reducido a términos económicos como “fuente creadora de valor” o como “productividad”.

Al igual que López Rodríguez, el trabajo de Marta Zambrano³²⁴ va orientado en este sentido. Zambrano, de manera muy asertiva, detalla los significantes que tenía el trabajo para las elites coloniales. El trabajo mecánico se le delegaba únicamente a las clases subalternas, reservándose la dirección y administración de la sociedad a las clases dominantes. En el sistema colonial andino, se decía que quien realizaba trabajos manuales se dedicaba a los “viles oficios mecánicos”³²⁵, como una manera de despreciar el trabajo material. Zambrano señala la importancia de la explotación de la fuerza de trabajo indígena desde las expediciones conquistadoras: «Todos los miembros de la expedición esperaban no sólo una parte de la riqueza muisca, expresada en el oro y las esmeraldas saqueadas, sino también en la capacidad de los muisca de producir riqueza, expresada en sus mismos cuerpos»³²⁶.

Esto quiere decir que los procesos de conquista y colonización no sólo fueron los de la cruz y la espada, sino también los de la búsqueda del control social por medio de la actividad productiva y el control del tiempo. Así como antes se expuso la idea de “La cruz, la espada y la pluma” para incluir el papel de los intelectuales y la retórica en el proceso de dominación, en esta ocasión, para revelar el papel de trabajo como medio de dominación, sería *La cruz, la espada, y la herramienta*. Interpretando estas asociaciones entre los diversos campos de lo social, se aperciben de modo más nítido las imbricaciones naturales del trabajo con otros asuntos que, a simple vista, parecerían ajenos. Después de todo, el establecimiento

³²³ Mercedes López Rodríguez, “El tiempo de rezar y el tiempo de sembrar: el trabajo indígena como otra práctica de cristianización durante el siglo XVI”, *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura*, No. 27, (2000): 27-68.

³²⁴ Marta Zambrano, “Trabajo precioso, trabajadores despreciables: prácticas conflictivas y consenso epistémico en el discurso colonial”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 25 (1998): 5-34. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16665>

³²⁵ Las dicotomías conceptuales respecto a este punto se detallan mejor en Silva, 399-450 y 451-506, respectivamente.

³²⁶ Zambrano, 8.

de una colonia en ultramar no fue sólo la creación de un régimen de explotación, sino que fue el levantamiento de un andamiaje para un proceso civilizatorio complejo.

Además de todos estos ángulos del trabajo en la colonia, también hay que considerar los tipos de trabajo: la mita, la encomienda y los servicios personales, los propios resguardos y el tributo, etcétera, y su vinculación con los tipos de poblamiento: como las personas estaban divididas en “razas”, correspondiéndole a cada raza una variante diferente de asentamiento, y estas variantes determinaban unas formas de relacionarse y de producir.

Esto conlleva a incluir otro factor decisivo en esta ecuación: las políticas empleadas por la Corona en los tipos de poblamiento. En este orden de ideas, la investigación anteriormente referida de Marta Herrera Ángel, *Ordenar para controlar*³²⁷, que estudia el fenómeno del control político por medio del ordenamiento espacial en las llanuras del Caribe (Cartagena y Santa Marta) y los Andes centrales (Tunja y Santafé) en el siglo XVIII. Herrera Ángel traduce el proyecto que tenía la metrópoli con relación a la fundación y el ordenamiento de los distintos tipos de poblamiento, en especial los “pueblos de indios”, con el plan concreto de colonizar el recurso humano a través de la dominación del espacio. Además de elaborar un trabajo con sólidas fuentes documentales y perspectivas teóricas que permiten apreciar todas las aristas de aquel contexto, Herrera Ángel también da cuenta de las dicotomías entre los intentos de sujeción al poblado colonial y al trabajo, y la resistencia e insumisión de los indígenas³²⁸.

³²⁷ También: McFarlane, *Colombia antes de la Independencia...* Este estudio de McFarlane recalcan las diferencias regionales: estas determinan las diferencias no solamente poblacionales, sino en cuanto a las formas organizativas del trabajo. Para tener un panorama contextualizado del siglo XVIII es pertinente la obra de John Lynch, *La España del siglo XVIII* (Barcelona: Crítica, 1991). Para el periodo de finales de la colonia, la monarquía española venía dando un cambio en su modo de gobierno, se había reemplazado la casa de los Austrias por la de los Borbones (quienes tenían gran influencia de la Ilustración). Orientados por una nueva racionalidad y con el objeto de obtener mayores beneficios económicos, enfocaron la mirada sobre sus dominios de ultramar con el fin de detallar un inventario de todos los recursos que ofrecían estos territorios (incluido el recurso humano), para realizar una reorganización administrativa, que empezó aproximadamente desde 1739.

³²⁸ Entre otros trabajos con similares características, de manera orientadora, sirven: Carlos Contreras, “Hacienda y comunidades indígenas en la región Andina”, *Historia de América Andina III* (Quito, 2001). Como casos particulares en la región antioqueña: Juan David Montoya Guzmán y José Manuel González Jaramillo, *Indios, poblamiento y trabajo en la provincia de Antioquia, siglos XVI y XVII* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010); Víctor Manuel Álvarez Morales, *Movimiento demográfico y fuerza de trabajo en Antioquia 1750-1850* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1981); José Manuel González Jaramillo, “Poblamiento y colonización del Valle de los Osos. Provincia de Antioquia, siglos XVII y XVIII”, *Historia y Sociedad*, No. 10, (2004): 163-82; Edgardo Pérez Morales, “La sombra de la muchedumbre: Vida urbana y reformismo borbónico en la ciudad de Antioquia”, *Historia y Sociedad*, No. 10, (2004): 183-99; Beatriz Patiño

Otro ejemplo lo da Germán Colmenares, en un acápite en el que estudiaba a Popayán, en el cual informó sobre cómo el otorgamiento de tierras estaba influenciado, en alguna medida, por una preocupación sobre las hostilidades de los indígenas rebeldes. Las mercedes de tierras se concedían a individuos capaces de explotarla, pero también capaces de defenderlas³²⁹. El latifundio de frontera, uno de los varios tipos de haciendas, muestra cómo la propiedad sobre la tierra estaba en sintonía con la máxima colonial de *gobernar es poblar*³³⁰.

Las razones de la pereza tienen que ver también con sus presentaciones, como se habló en el capítulo uno: los vagos, errantes, desertores; éstas formas en que se manifiesta la pereza demarcan sus diferencias. Cada una de estas presentaciones era interpretada por las gentes de aquel periodo, y parece haber sido más repetitivo el hecho de etiquetarlos de perezosos por su apatía frente al trabajo, pero ¿siempre fueron vistos de la misma manera los indígenas? A continuación se estudiarán las opiniones que, aunque muchas procedían de las altas esferas del poder, contrastaban las perspectivas que se tenían sobre los naturales.

3.2. Perspectivas desde el siglo XVI al siglo XVIII: El trabajo pesado

En lo concreto, igual que se señalaba en el segundo capítulo, la mirada del europeo no siempre constituyó una retórica homogénea y monolítica del opresor, que privilegiaba la figura del indígena como bárbaro inculto. Desde el siglo XVI hubo miradas que halagaban al indígena y le reconocían virtudes. Estas imágenes que se hicieron algunos europeos de las sociedades endógenas americanas desde el siglo XVI pueden darnos cuenta de la cultura en estas personas, de su idiosincrasia económica diferente, para luego hacer una comparativa con el siglo XVIII.

Lo interesante de analizar estas perspectivas del siglo XVI, es que están menos contaminadas por la retórica madura dieciochesca, y corresponden a las primeras impresiones

Millan, *Riqueza, pobreza y diferenciación social en la Provincia de Antioquia durante el siglo XVIII* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2011).

³²⁹ Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia*, Vol. II (Bogotá: La Carreta, 1979), 178-181.

³³⁰ María Dolores González Luna, *Resguardos coloniales de Santa Marta y Cartagena y resistencia indígena* (Bogotá: Banco Popular, 1993).

de las miradas europeas, cargadas, por supuesto, de prejuicios, pero también abiertas a dejarse sorprender por las maravillas que se encontraban en lo que para ellos era un continente inexplorado, desconocido, y la formulación de explicaciones y respuestas ante las miles de preguntas que suscitaban este nuevo contexto. Muchas de estas miradas no tienen un libreto al cual seguir, y por tanto muchas de sus apreciaciones resultan “más sinceras”, en la medida en que buscaban explicaciones nuevas, ingeniosas y creativas, para entender las novedades que registraban sus ojos.

Lo más conveniente sería empezar con las preguntas sobre el trabajo, como por ejemplo, ¿Para los europeos el trabajo al que eran sometidos los indígenas fue siempre ejercido de manera justa, o hubo opiniones europeas que consideraran que los naturales fueron obligados a excesos y a soportar enormes cargas de trabajo?

Fray Bartolomé de Las Casas, un religioso distinguido por defender las causas indígenas, podría ayudar a responder esta cuestión a través del siguiente aporte: «Y así repartidos a cada cristiano, dábanselos con esta color, que los enseñase en las cosas de la fé católica [...]. Y la cura o cuidado que dellos tuvieron fue enviar los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intolerable [...]. No daban a los unos ni a las otras de comer sino yerbas y cosas que no tenían sustancias»³³¹.

Las Casas exponía aquí los malos tratos dados a los naturales por los conquistadores, y denunciaba que por esta causa los indígenas empezaron a morir. Este párrafo del fraile dominico ofrece un dato muy importante acerca del cuidado que tenían los españoles con los naturales que les fueron encargados por los repartimientos y, además de usarlos como herramientas en las minas, también informa que era inadecuada la alimentación que se les proporcionaba. Esto constituye una sobreexplotación económica del trabajo del indígena y, a consecuencia de ello, el abandono y huida que los naturales intentaban hacer de esta servidumbre.

La denuncia de estos abusos también constituye un factor importante dentro de las “otras miradas” del europeo sobre el indígena, puesto que no sólo reprochaban su pereza, sino que hacían ver las razones de esta pereza, exponían la situación de explotación, muchas

³³¹ Fray Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Madrid: Mestas, 2001), 31.

veces ajenas al propio comportamiento indígena, sino más bien en respuesta a un estímulo externo. Por esto mismo resulta un poco torpe destacar la “debilidad física” como causa del problema, como si los trabajos coloniales no hubieran trabajos forzados, duros, pesados.

De las Casas en su “extensísima” relataba todas estas dificultades laborales a las que eran sometidos los naturales: «[...] y las mujeres quedaban en las estancias o granjas, trabajando en las labores de la tierra, cavando, no con azadas, ni arando con bueyes, sino con unos palos tostados rompiendo la tierra y sudando en trabajos que no son iguales, con mucho, a los mayores que los cavadores trabajan en Castilla»³³².

A esto se le suma la voracidad española que Las Casas reprobaba con unas palabras cargadas de la altanería propia que lo caracterizaba: «come más un tragón de un español en un día que bastaría para un mes una casa donde haya diez personas de indios»³³³.

Ante el “poco rendimiento laboral” de los naturales, los españoles se sintieron muy desilusionados, y tan iracundos se sentían que los llamaban perezosos: «Si enfermaban, que era frecuentísimo en ellos, *por los muchos y graves y no acostumbrados trabajos* y por ser de naturaleza delicadísimos, no los creían, y sin alguna misericordia los llamaban perros, y que de haraganes lo hacían por no trabajar»³³⁴.

Según esto, a pesar de que los naturales no estaban acostumbrados a trabajos pesados, intentaban rendir hasta donde podían, hasta donde, por el excesivo y arduo trabajo, su resistencia física alcanzaba, yendo muchas veces más allá de su capacidad y provocándose enfermedades.

De las Casas llegó a citar las palabras de Cristóbal Colón, quien reconoció que eran los indígenas los encargados de servir y de abastecer con su trabajo todas las necesidades de los españoles: «Que los indios desta isla Española eran y son, dice él [Colón], la riqueza della, porque ellos son los que cavan y ladran el pan y las otras vituallas a los cristianos, y les sacan el oro de las minas y hacen todos los otros oficios y obras de hombres y de bestias de acarreto»³³⁵.

³³² Fray Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, Vol. II (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986), 55.

³³³ Las Casas, *Brevísima relación...*, 93.

³³⁴ Las Casas, *Historia de las Indias...*, 61. Cursivas añadidas.

³³⁵ Las Casas, 138.

Las afirmaciones anteriores llevan a meditar sobre los interrogantes ¿Era en realidad el indígena un dejado? ¿Por qué huía el indígena del trabajo? Pero para responder estas preguntas es necesario hacerlo desde las diferencias culturales de las que se han hablado en estos apartados, y para llevar a cabo este propósito primero habría que entender qué es la cultura, por lo cual se hace necesario abrir un paréntesis explicativo sobre dicho concepto.

3.3. *Excursus*. La concepción marxista de la cultura

Quizá el concepto de “cultura” es uno de los conceptos más ambiguos que puede haber. Usada tanto coloquial como científicamente, su significado se confunde con el de otras palabras, como por ejemplo con los conceptos de *costumbre* y *tradición*, en parte porque estos la incluyen, pero de ninguna manera corresponden a la misma definición. Aunque esta ambigüedad no se ha prestado para confusiones importantes —ya que su inexactitud no desorienta nuestro razonamiento y siempre que se menciona “cultura” más o menos entendemos lo que se nos quiere decir—, sin lugar a dudas, sería pertinente esclarecer su contenido.

La palabra cultura etimológicamente viene del latín, y es traducida como *cultivación*, y esta se deriva de la voz *colere* (cultivar), y significa cuidado del campo o del ganado. El sufijo latino –ura/-tura indica la actividad resultante de la acción de la raíz del verbo al que se aplique³³⁶.

Esta palabra era empleada sólo como término agro-técnico afín al cultivo de la tierra «en oposición a la floresta o el suelo virgen»³³⁷, y luego su utilización se amplió a diversas actividades, como la avicultura (cultivo de las aves), cunicultura (cultivo de conejos), piscicultura (cultivo de peces), etcétera. El génesis de la definición actual proviene de Marco Tulio Cicerón (106 a. e. c. – 43 a. e. c.), quien en su obra *Cuestiones Tusculanas*, tomando el concepto de cultivar la tierra, el ganado, etcétera., lo usó de manera metafórica y habló de la cultivación del alma: «Así como el campo, por fértil que sea, no puede ser fructuoso sin el

³³⁶ Diccionario Etimológico [en línea]. [Consulta: 22 mayo de 2021]. Disponible en: <http://etimologias.dechile.net/?cultura>

³³⁷ León Trotsky, “Cultura y Socialismo”, en *Literatura y Revolución* (España: Ediciones digitales Izquierda Revolucionaria, 2006), 238.

cultivo, tampoco el alma sin la doctrina. La cultura del alma es la filosofía; ésta arranca de raíz los vicios y prepara el ánimo para recibir la semilla y enterrar en él los gérmenes que, desarrollándose, han de producir fruto abundantísimo»³³⁸.

Este proceso de cultivación de lo humano ocurrió una vez que «el humano se separó del reino animal, cuando fue capaz de utilizar los primeros instrumentos de piedra y madera, comenzó a crear y acumular cultura»³³⁹. La invención de estas herramientas se dio por necesidad, y esta característica es crucial para determinar qué es la cultura, porque si no hubieran servido se habrían desechado, o al menos, mejorado, como acertadamente lo señala Edward B. Tylor:

En la historia de las armas de fuego, se ha pasado de la tosca llave de rueda, en que una rueda de acero dentada daba vueltas por medio de un muelle contra un trozo de piritita hasta que una chispa prendía en el cebo, condujo a la invención de la más útil llave de chispa [...] la llave de chispa, con el tiempo, se convirtió modificada en la llave de percusión [...]. El astrolabio medieval se transformó en el cuadrante, descartado ahora a su vez por los marinos, que utilizan el más delicado sextante, y así pasa la historia de un arte y un instrumento a otro³⁴⁰.

Pese a que este autor llama “raza inferior” a algunas tribus indígenas por no poseer adelantos tecnológicos y costumbres como las de su sociedad, es necesario afirmar la posición aquí de que no corresponde a un atraso cuando alguien, por ejemplo, utiliza un arco y una flecha para cazar en vez de una escopeta o un rifle. Tylor dice que esto se debe a la fuerza de la costumbre —o inveterada tradición, mejor dicho— que hace que un hábito determinado se mantenga vigente. Él los llama “supervivencias”³⁴¹.

Cicerón en su libro se preguntaba sobre la sobrevalorada importancia que en la sociedad tiene el dar bienestar al cuerpo y lo baladí que resulta el cultivo del alma: «¿Acaso son menos nocivas las enfermedades del alma que las del cuerpo? ¿Habría medicina para el cuerpo y no habrá para el alma?», y a continuación se respondía: «La filosofía es medicina

³³⁸ Marco Tulio Cicerón, *Obras completas* (Madrid: Librería de los sucesos de Hernando, 1924), 60.

³³⁹ Trotsky, 238.

³⁴⁰ Edward Burnett Tylor, “La ciencia de la cultura”, en *El concepto de cultura* (Barcelona: Anagrama, 1975), 39.

³⁴¹ Tylor, 39.

del alma»³⁴². Esta afirmación lleva a concluir que la cultura es todo aquello que sirva para el crecimiento espiritual (y corpóreo también) del ser humano: «¿En qué consistirá que componiéndose el hombre de alma y cuerpo, se haya inventado el arte de curar y conservar el cuerpo y que, por el contrario, la medicina del alma no haya sido tan deseada antes de inventarse ni tan cultivada después que se conoció, antes al contrario, haya sido agradable a muy pocos y odiada y aborrecida por la mayor parte?»³⁴³.

Algunos pensadores del siglo XVIII, le dieron una connotación más cercana a lo que podría denominarse como civilización, en oposición a las sociedades tribales o, según ellos, “salvajes y atrasadas”, debido a su poca parafernalia tecnológica y modos de ser diferentes. Así lo señaló Tylor un poco más tarde: «La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad»³⁴⁴.

Similar anotación aparece en *Texto, símbolos y “frenchness”, usos históricos de la antropología simbólica*, de Roger Chartier, donde se hace referencia al concepto de cultura con base en lo planteado por Clifford Geertz en *La interpretación de las culturas*: la cultura es «un patrón de significados históricamente transmitido encarnado en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresado en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre la vida y las actitudes frente a ella»³⁴⁵.

De hecho, esta definición, según asevera Denys Cuche, corresponde a un enfoque identitario, que fue buscado por el nacionalismo para ser usado como una corriente unificadora de la civilización: «La palabra cultura es un conjunto de conquistas artísticas,

³⁴² Cicerón, 87.

³⁴³ Cicerón, 85.

³⁴⁴ Tylor, 29.

³⁴⁵ Roger Chartier, “Texto, símbolos y “frenchness”, usos históricos de la antropología simbólica”, 47. Roger Chartier, “Historia, lenguaje y percepción. De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social” en *Historia social*, No 17 (1993): 97-103.

intelectuales y morales que constituyen el patrimonio de una nación, considerado como adquirido de una vez y para siempre y que constituye el basamento de su unidad»³⁴⁶.

Bajo la definición precedente de Tylor, principalmente siguiendo la orientación dada en las últimas palabras: “cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad”, se podría decir que “cultura” incluye también cualquier tara social con fines perjudiciales. Si esto es así, se estaría cayendo en una contradicción semántica, dado que cultura es *cultivación*, cuidado y desarrollo benéfico para el crecimiento. Figurativamente es posible expresar que con un antivalor se está cultivando la malevolencia de una persona o de la sociedad, pero esta expresión tomada literalmente conduce a un sinsentido: decir que se cultivan los antivalores, es como decir que se podría cultivar maíz regándolo con glifosato.

La cultura no es un concepto moralista, sino un concepto para el estudio particular de la moral de cualquier sociedad³⁴⁷. Cada comunidad se debería analizar con sus propios criterios, bajo un principio de neutralidad, impidiendo que el análisis sea intrusivo. La definición de si una costumbre es cultura en determinada sociedad, dependerá no del criterio del agente exterior que la estudie, el historiador, el etnólogo o el antropólogo, sino de los criterios mismos de esta sociedad, que deberá traducir dicho investigador sin poner sus perspectivas culturales de por medio.

Por ejemplo, si determinada comunidad en la que se practica la ablación acepta este ritual y lo sigue reproduciendo, entonces se tendría que establecer que es cultural, que es para *cultivar su ser*, visto desde un principio de autodeterminación de los pueblos. Pero hay que tener en cuenta que las comunidades están cambiando siempre, reevaluando sus valores y tradiciones, y dentro de cada comunidad hay contradicciones entre sus integrantes que, en un momento dado, hacen producir dichos cambios. Esta misma comunidad, mediante un proceso de autocrítica y transformación, hará que determinada práctica que tradicionalmente se había

³⁴⁶ Denys Cuche, *La noción de cultura en las ciencias sociales* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2007), 16. Claude Lévi-Strauss sostiene la misma posición: «Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en los que en primer rango se sitúan la lengua, las reglas del matrimonio, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión», Citado por Cuche, 55.

³⁴⁷ «Lo que define una cultura no es la presencia o la ausencia de tal o cual rasgo o de tal o cual complejo de rasgos culturales, sino su orientación global en tal o cual dirección», Cuche, 45.

considerado cultural pase a ser prohibida o condenada. Esto aplica incluso para los sacrificios humanos, la poligamia, el aborto, y cualquier práctica que pueda ser reprochada³⁴⁸.

¿Y quién dice si determinado hecho es “cultural” o no lo es? Esta pregunta no es tan complicada como decir ¿quién decide qué es lo “bueno” y qué es lo “malo”? Ya que las comunidades son más fáciles de estudiar: quienes deciden qué es un hecho cultural es la misma comunidad y sus líderes, pero en momentos en que un hecho generalizado afecta o victimiza a algunos miembros de la comunidad o a la mayoría, son estos otros miembros los que reformulan la connotación del hecho y pueden decidir que éste no es un hecho cultural, intervenir contra él y hacer que desaparezca. En estas circunstancias, el investigador social tiene que particularizar, además, la perspectiva de cada grupo y mostrar sus aristas, tiene que recurrir a la dialéctica.

La aplicación de la palabra cultura como sinónimo de “costumbres y tradiciones”, es coloquial e inexacta, y aunque es válido en un lenguaje popular, podría llevar a confusiones si lo que se pretende es un estudio académico, ya que no habría mucha diferencia entre la definición de “cultura” y la de “historia”, por ejemplo. Trotsky trató este tema de la misma manera que Tylor: «Cultura es todo lo que ha sido creado, construido, aprendido y conquistado por el hombre»³⁴⁹. Esta imprecisión es la más generalizada, y quizás ocurre ya que conciben libres de todo mal a palabras como “educación”, “costumbres”, “tradición”, “ideas”, “hábitos”, etcétera, cuando, en realidad, estas palabras pueden tener connotaciones o denotaciones “negativas”.

Si para que una sociedad tenga cultura es obligación que posea determinadas características, como bienes materiales y simbólicos (ideas), instituciones, escuela, familia, gobierno, legislación, costumbres, hábitos, etcétera, y por lo tanto decir que bajo esta condición toda sociedad tiene cultura, es despreciar contextos específicos. En el esclavismo, por ejemplo, tal vez algunas de las personas tenían cultura, quizá se cultivaran

³⁴⁸ El mejor ejemplo de ello es el de Bartolomé de Las Casas, quien aceptaba el ritual de los sacrificios humanos de los indígenas por respeto a una “pretensión universal de verdad” que todas las culturas humanas tienen y que posibilita la producción y reproducción de la vida, aunque también, por ser humana, esta pretensión puede ser *falsable*, y se debe respetar desde que no se les demuestre que están en un error: Enrique Dussel, “El primer anti-discurso filosófico de la Modernidad: la crítica de la expansión colonial europea por Bartolomé de Las Casas”, en *Política de la Liberación, Historia mundial y crítica* (Madrid: Editorial Trotta, 2007), 199-206.

³⁴⁹ Trotsky, 210.

individualmente, pero la manera en que estaba organizada la sociedad y sus modos de producción no permitían que se desarrollara la cultura como *cultivación espiritual*. Eso sí, es irrefutable que dicha sociedad poseía costumbres y tradiciones, ideas, maneras de ser, de educar y gobernarse. Pero la sociedad en su conjunto impedía la cultura porque las relaciones de producción eran antagónicas: en lugar de cultura, había opresión.

Verbigracia, cuando el trabajo es obligatorio y forzado, es decir, enajenado y alienante, como al que estaban sometidos la mayoría de naturales en este continente, no se puede decir que este tipo de trabajo sirva para la cultura. Sobre este punto, Karl Marx detalla las condiciones para que una persona o la sociedad puedan cultivarse: «Para cultivarse espiritualmente con mayor libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya siervo del cuerpo. Se necesita, pues, que ante todo le quede tiempo para poder crear y gozar espiritualmente»³⁵⁰.

Esta descripción de la *cultivación* la da a entender como lo *no alienante*. Este filósofo está hablando de la cultura como originalmente fue concebida de la palabra griega que significa, figurativamente, *cultivación del ser*. La cultura, en este sentido, la poseían todas las sociedades americanas a diferentes niveles, desde los cazadores y recolectores, hasta las civilizaciones más destacadas en donde se encontraban los tlamatimines, en el caso de los mexicas y los grandes amautas, en el caso de los incas. Y para entender la cultura como lo no alienante, hay que saber correctamente qué es la enajenación en el trabajo, la cual sucede cuando

el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*³⁵¹.

³⁵⁰ Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía* (Madrid: Alianza Editorial, 1974), 61. El subrayado es del autor.

³⁵¹ Marx, 108-109. El subrayado es del autor.

Aunque, como es sabido, en este fragmento Marx estaba hablando de la enajenación en el trabajo en una sociedad capitalista industrial, como lo fue en la que él vivió, su idea sobre la enajenación sirve igualmente para entender este fenómeno en una sociedad agraria, e incluso también de cazadores y recolectores, de las primigenias etapas del capitalismo de la Primera Modernidad (siglos XV-XVI), con facetas feudales y esclavistas. Como es obvio, las personas no se enajenan sólo con las relaciones de producción capitalistas (explotadores y explotados), sino también en relaciones de dominación, como seguro las tenían las sociedades americanas, a nivel familiar, comunal y entre comunidades. Así, es posible observar la alienación en una sociedad pre-capitalista, igual que se podría investigar este fenómeno en una sociedad socialista —como las URSS, o Corea del Norte, o Cuba.

Con todo esto, sería un error decir “cultura africana” de manera generalizada. Se diría, más bien, “la cultura en la sociedad africana”. En la realidad no hay cultura, sino culturas, y además, existe una *interrelación cultural*: las culturas en las sociedades occidentales son diferentes a las culturas en las sociedades orientales, sin embargo, en las dos existen prácticas semejantes, como el hecho de la educación, la vestimenta, el comercio, y existen prácticas similares y compartidas, como el uso de herramientas o máquinas, medios de comunicación, y otros tantos ejemplos. Valga la aclaración, para que no ocurra que “el bosque no nos deje ver los árboles”.

«La cultura es un producto de la lucha del hombre por la supervivencia, por la mejora de sus condiciones de vida»³⁵². La cultura en una sociedad son las maneras en las que un individuo, o grupo de individuos, crece intelectualmente y avanza socialmente desde su moral y su ética, aunque sean diferentes en cada lugar. Inculto no sería una persona que es analfabeta ya que esta podría tener moral y ética, habilidades y conocimientos; inculto sería la persona que no se cultiva de ninguna forma.

«Esta alma humana, si es cultivada, se convierte en entendimiento perfecto, esto es, en absoluta razón, o lo que es lo mismo, en virtud»³⁵³.

³⁵² Trotsky, 238.

³⁵³ Cicerón, 174.

3.4. La “otra mirada” sobre el indígena

Si bien es posible que las perspectivas españolas también podían señalar injusticias de parte de sus congéneres, ¿Había otras miradas que informaran sobre los modos de ser propios de los indígenas, que nos pudieran indicar rasgos culturales en ellos? En otras palabras, para los españoles, ¿Podían los indígenas tener “cultura”?

Estas “otras miradas” sobre el indígena, explicando su comportamiento, reivindicándolo o halagándolo, son mucho más difíciles de encontrar en el siglo XVIII. En este siglo la opinión sobre el indígena es un poco más homogénea y los documentos tienden a ser más burocráticos, ciñéndose a la descripción; los autores parecen no bajar la guardia ni ceder a una opinión favorable hacia el indígena; en muy pocas ocasiones se permitían algo de condescendencia. Todo esto, pese a que todavía se estaba explorando el territorio, ya no solo por sacerdotes buscando nuevas comunidades, alejadas, para reducirlos a nuevos poblados, o por exploradores interesados en conquistar tierras, ampliando la frontera agrícola, y por viajeros, sino también por expediciones científicas como la de José Celestino Mutis. La conquista y la colonización alcanzaban su más alto grado de maduración, los agentes pro-europeos tenían una idea más clara y una posición definida para desarrollar su trabajo acorde con el proyecto ibérico.

Si se contrasta este impedimento del siglo XVIII con la riqueza que ofrece el siglo XVI para estas “otras miradas” de lo indígena, la diferencia es grande. Por este motivo, se regresará de nuevo al siglo XVI para tomar las opiniones de esta centuria como punto de partida.

Así pues, hay que empezar interpretando la historia de Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Este personaje, junto con otros pocos españoles y un esclavizado africano, sobrevivieron a continuos naufragios y terminan perdidos durante diez años, sin la posibilidad de regresar con los suyos, recorriendo a pie el sur de lo que es actualmente los Estados Unidos: la Florida, Nuevo México, Texas, California y Arizona. Este español y cristiano, que nunca dejó de ser español y cristiano a pesar de su enriquecedora experiencia —a diferencia de otras experiencias vitales, como la de Gonzalo Guerrero—, tuvo la oportunidad de habitar entre los indígenas y vivir en carne propia las vicisitudes de su supervivencia. La relación que se

estableció entre Cabeza de Vaca y sus compañeros con los naturales durante el tiempo que permanecieron extraviados, no fue la misma relación que tuvieron los demás españoles, a quienes los indígenas recibían pacíficamente, brindaban provisiones y establecían una especie de amistad pero, finalmente, los europeos emprendían a traición la arremetida en su contra.

Por constituir una minoría, Cabeza de Vaca y los pocos sobrevivientes de los naufragios, no poseían un poder capaz de cumplir la misión trazada desde que partieron de España. Por esto, su objetivo primario pasó a ser el de salvar la vida, en contraste con los españoles que no fueron obligados a modificar su intensidad de conquista. Pero no lograrían salvarse sin la ayuda de los indígenas, que muchas veces los alimentaron, o les enseñaron cómo alimentarse, y los protegieron. Depender de los naturales permitió que Cabeza de Vaca comprendiera muchísimo más a fondo las costumbres y comportamientos de aquellos.

Según dice el naufrago español, los indígenas se caracterizaban por cierta voluntad y disposición, es decir, cierta mansedumbre (más no sumisión), como también lo plantearía Bartolomé de las Casas. Basado en esto, Cabeza de Vaca recomienda: «Claramente se ve que estas gente todas, para ser atraídas a ser cristianos y a obediencia de la imperial majestad, han de ser llevados a buen tratamiento, y que esto es camino muy cierto, y otro no». Esto precisamente le da la autoridad para advertir que, de no pasar así, «será por culpa de los cristianos»³⁵⁴.

Tenemos la suerte de que la conquista y colonización de América no fue simultánea en todo el continente y, pese a que lo vivido por Cabeza de Vaca fue en una etapa avanzada de la Conquista (1527-1537), el relato de este personaje corresponde a una visión de las sociedades indígenas que se puede considerar pre-colombina, en tanto no interviene de forma contundente la mano extranjera en la modificación de las estructuras sociales aborígenes. La opinión de Cabeza de Vaca que más sobresale para estas páginas, referida a los naturales, que en este caso tendrían características de cazadores y recolectores, es esta: «Es gente muy

³⁵⁴ Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Relación de los Naufragios y comentarios* (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1906), 130.

alegre; por mucha hambre que tengan, por eso no dejan de bailar ni de hacer sus fiestas y areitos»³⁵⁵.

Una de las cosas que tuvo que hacer Cabeza de Vaca para sobrevivir fue comerciar, y daba testimonio de ello: «Contrataba con estos indios haciéndoles peines, y con arcos y con flechas y con redes. Hacíamos esteras, que son cosas, de que ellos tienen mucha necesidad; y aunque lo saben hacer, no quieren ocuparse en nada, por buscar entretanto qué comer»³⁵⁶.

En lo referido a la austeridad de los naturales, fray Bartolomé de las Casas puntualizaba lo siguiente: «Son también gentes paupérrimas, y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas [codiciosas]»³⁵⁷. Acto seguido, escribía: «no suelen tener más de lo que ordinariamente han menester y hacen con poco trabajo»³⁵⁸. En otras palabras, no tienen una mentalidad mercantilista e incipientemente “burguesa” como la que parecían tener los europeos, como la “fiebre del oro”, por ejemplo. Hasta ese momento no se les había inculcado y por lo tanto, no habían interiorizado las promesas de enriquecimiento que promulga el capitalismo.

La mezcla cultural, o mejor dicho, la incorporación por parte de los naturales de otras costumbres ajenas, en este caso españolas, se hacía muchas veces de manera espontánea y voluntaria; los criterios de enajenamiento y apropiación cultural no existían y, por ende, no determinaban un rechazo de lo ajeno como primera medida³⁵⁹. Muchas veces el mantenimiento de sus costumbres se daba por una especie de instinto de conservación de su cultura, como lo muestra el cura Diego de Paredo en 1772, ya finalizando el periodo colonial, al informar sobre los naturales de Cereté (en el actual Departamento de Córdoba): «Entienden

³⁵⁵ Alvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y comentarios* (Madrid: Dastin, 2000), 81. Reténgase esta idea en la memoria: Los areitos o fiestas describen el esparcimiento y entretenimiento con el que se deleitaban los naturales, del modo en que se verá en páginas posteriores cómo Karl Marx hablaba de tener el tiempo para crear y gozar espiritualmente.

³⁵⁶ Cabeza de Vaca, 92.

³⁵⁷ Las Casas, *Brevísima relación...*, 20.

³⁵⁸ Las Casas, 23.

³⁵⁹ Los indígenas no tenían la política de rechazar lo ajeno, ni la intensión de inculcar lo propio, cosa que sí tenían claro los conquistadores. Sobre este punto escribía Francisco Silvestre: «Debe si ponerse todo el cuidado en el fomento de lo poblado, tratando de españolizar a todos los Yndios reducidos, y reduciéndolos a la clase de los demás» Silvestre, 90.

y hablan claramente el idioma castellano pero conservan cuidadosamente el nativo»³⁶⁰. Y sobre los naturales del pueblo de Tetón (también en Córdoba): «aunque entienden y hablan el idioma castellano, entre sí sólo usan el nativo»³⁶¹.

Los naturales no eran conscientes de enajenarse, por eso muchas veces adoptaron con tanta facilidad las enseñanzas cristianas, como queda claro en la formulación de Cabeza de Vaca que se citaba hace un momento, que concuerda con la opinión encontrada en los textos lascasianos: «Muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres»³⁶².

Para adentrarse más en el conocimiento del nivel de enajenación de las sociedades indígenas, habría que investigar las estructuras propias de las diferentes organizaciones u estados que, por constitución propia, se desarrollaron alcanzando bastante complejidad. De ello habló en 1585 fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*; en el prólogo a su Libro Noveno, expresaba algo muy interesante y que es de rescatar en defensa de las sociedades indígenas —lo cual se hace por el respeto al conocimiento, debido a que muchos académicos, por medio de construcciones ideológicas, han desvalorado a dichas sociedades³⁶³: «el Sexto Libro trata sobre la retórica y *la filosofía moral* que estos naturales alcanzaron, donde se ponen muchas maneras de oraciones, muy elegantes y muy *morales*, y aun las que tocan a sus dioses y a sus ceremonias, se pueden decir muy *teologales*»³⁶⁴.

³⁶⁰ José Agustín Blanco Barros, “Noticia Historial de la provincia de Cartagena de las Indias, año 1772. Por Diego de Peredo”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 6-7 (1972): 144. Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/36338> [Consultado el 22 de enero de 2021]

³⁶¹ Blanco Barros, 148. La adopción o el aprendizaje de la lengua española no ocurría así en todo el territorio del Virreinato. Para el caso de Bogotá en 1789 Francisco Silvestre exponía lo que sigue: «Son pocos los Yndios que hablan el castellano, y muchos los que se huyen a los montes», Silvestre, 52.

³⁶² Las Casas, 20.

³⁶³ No sólo en dichas sociedades, sino en los documentos que hacen tales declaraciones sobre estas comunidades. En esta monografía se toma a Bartolomé de las Casas y a Bernardino de Sahagún no sólo como fuente primaria, sino también como bases teóricas sobre la concepción de lo indígena. Las Casas y Sahagún constituyen autoridades teológicas de la época, y como hicieron estudios de campo, prácticos, sobre sociedades concretas y determinadas, constituyen también autoridades para el estudio socio-histórico. La consideración de sus obras como *leyenda negra* es bastante alejada de la realidad; estos autores no buscaban crear una propaganda contra la corona española, antes bien buscaban hacer cumplir lo que ellos consideraban correcto siguiendo su cosmovisión cristiana y la obediencia que profesaban a las leyes de la monarquía.

³⁶⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Vol. II (México: Editorial Nueva España, 1946), 101. Cursivas añadidas.

Filosofía moral, “oraciones muy morales” y catalogar de “muy teologal” a un pensamiento religioso diferente al suyo, más siendo un católico, son los términos con que Sahagún clasifica la cultura indígena.

Esto difiere de la acotación que hacía Francisco Silvestre trescientos años después, en 1789, sobre los indígenas de Santa Fe de Bogotá: «La Religión está muy atrasada en estos Yndios, o no tiene alguna, porque ordinariamente viven en el monte, y apenas de muchachos aprehenden la Doctrina, que olvidan luego»³⁶⁵.

En otro apartado Sahagún disertaba sobre las habilidades que podían alcanzar los naturales: «y hacen como españoles el oficio de sastres, zapateros, sederos, impresores, escribanos, lectores, contadores, músicos de canto llano y de canto de órgano, tañer flautas, chirimías, sacabuches, trompetas, órganos; saber gramática, lógica, retórica, astrología y teología; todo esto tenemos por experiencia que tienen habilidad para ello, y lo aprenden, lo saben y lo enseñan, y no hay arte alguna, que no tengan habilidad para aprenderla y usarla»³⁶⁶.

Para aprender cualquiera de estas artes que Sahagún menciona, es necesario tiempo y dedicación, pues con la constante práctica es que se adquieren dichas habilidades, y con esta afirmación en mente se puede inferir que en las palabras de Sahagún se reconocen unos indígenas para nada apáticos o desidiosos al momento de desarrollar este tipo de actividades o trabajos.

Sahagún relata también cómo los naturales eran educados por su comunidad, antes de la intervención de los españoles, de manera que rechazaban algunos “vicios” y trataban de ser “virtuosos”, aunque pone un ejemplo que, si bien en él se aprecia que buscaban cultivarse, es relativamente ascético: «y criábanlos en grande austeridad; de manera que los vicios e inclinaciones carnales, no tenían señorío en ellos así en los hombres como mujeres»³⁶⁷. A continuación justificaba este ascetismo, según las mismas comunidades, y además, el siguiente párrafo de Sahagún da testimonio de la formación de una cultura compleja en la comunidad: «Era esta manera de regir muy conforme a la filosofía natural y moral, porque la templanza y abundancia de esta tierra, y las constelaciones que en ella reinan, ayudan mucho

³⁶⁵ Silvestre, 52.

³⁶⁶ Sahagún, 241-242.

³⁶⁷ Sahagún, 242.

a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa y muy dada a los vicios sensuales, y *la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales*, que para vivir moral y virtuosamente, era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas, en cosas provechosos a la república»³⁶⁸.

La intervención de los españoles en esta organización política y cultural de los naturales tuvo unas consecuencias que descubría Sahagún a continuación, mostrando cómo los civilizados, que despreciaban a quienes consideraban “bárbaros”, en realidad crearon barbarie y poco de civilización en este continente³⁶⁹: «Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y manera de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendidos que eran idólatras y bárbaros; necesario fue destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios, y aún las costumbres de la república [...]»³⁷⁰.

Los españoles impusieron una manera de ser diferente a la natural de los indígenas, con el mismo criterio con que Juan Ginés de Sepúlveda justificó la guerra contra ellos, pero queriendo que adoptaran otras costumbres: la de la civilización vanguardia de aquella época. Esta alienación impuesta cultural, política y económicamente, sería menos grave si fuera el reemplazo de una manera virtuosa de cultivarse, para retomar las palabras de Sahagún, por otra forma de cultivación del ser, que en este caso habría sido la cristiana (aunque, asimismo, incluyera un desprecio por la cultura que se abandonaba). Pero finalmente los naturales no se cultivaban en la fe católica, sino que sucedía lo contrario: se autodestruían: «[...] esta manera de policía [la de los europeos] cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras, las cuales los hace a ellos odiosos a Dios y a los hombres [...]»³⁷¹.

³⁶⁸ Sahagún, 242-243. Cursivas añadidas.

³⁶⁹ Válgase la anacronía por curiosa y reveladora: en el documental llamado Nabusímake, rodado en 2010, aparece una anciana indígena del pueblo arhuaco, cercana a los 60 años, llamada doña Damiana Crespo, quien cuenta su experiencia juvenil de cuando el gobierno les envió unos curas capuchinos para educarlos, «Quien hablara en lengua [arhuaca] era castigado. También nos prohibían tejer mochilas. Y uno no entendía los motivos de ellos. *Seguramente nos estaban infundiendo la pereza*», *Nabusímake: Memorias de una independencia*, dirigida por Amado Villafaña (Colectivo de Comunicaciones Zhigoneshi, 2010), 34 min. minuto 7:00 <https://youtu.be/45vwMJc2Oic> Cursivas añadidas.

³⁷⁰ Sahagún, 234.

³⁷¹ Sahagún, 243.

Sobre esto mismo, Bartolomé de Las Casas incansablemente denunció que sus compatriotas pocas veces intentaron concretamente inspirar en los naturales la doctrina católica y que, inclusive, los españoles argüían a sus superiores (el Consejo de Indias o los reyes) que necesitaban sus permisos para repartirse a los indígenas y, de esta manera, educarlos en la fe cristiana, pero que, realmente, los querían para mandarlos a la mina a sacar oro o en las diversas granjerías o buceando por perlas en el mar. Se menciona esto para aclarar que la enajenación producida por este tipo de trabajos es mucho mayor que la que habría sido producida (y que se produjo en parte), por la cristianización de los naturales ya que, de un modo o de otro, con la fe cristiana el espíritu puede cultivarse, siempre y cuando esta fe sea consecuente y consciente.

Uno de los pocos relatos del siglo XVIII que conserva la esencia pintoresca de los documentos de siglos anteriores es el *Diario de viaje* del misionero español José Palacios de la Vega, quien fue encomendado por el arzobispo- virrey Antonio Caballero y Góngora, para evangelizar a las poblaciones en la provincia de Cartagena que no se mantenían sujetas al orden colonial. Este diario, cargado con la atmósfera testimonial de un viajero visitando lugares inhóspitos, ofrece una perspectiva más cotidiana y desinhibida acerca de la vida indígena en los años de 1787 a 1788.

Es un punto de vista sin tapujos porque, a pesar de que ésta era una época en la que se reprimía insistentemente el consumo de licores por parte de los indígenas, Palacios de la Vega parece hacer lo contrario: auspiciar su consumo³⁷². Cuenta que, queriéndose ir de San Cipriano, unas indígenas impedían que se marchara, pero él tratando de zafarse de ellas les regaló algunos objetos y «les mandé dar un trago de aguardiente para despedirlas»³⁷³.

En otra ocasión estaba investigando la muerte que habían hecho los indígenas a un afrodescendiente, para lo cual «mandé llamar a mi indio Vete por medio de su mujer. Vino

³⁷² “El indio borracho” ha sido otra de las representaciones que ha calado en la imaginación popular, así como la pereza indígena, el canibalismo, y tantos otros estereotipos. Para una introducción al tema del alcohol en las sociedades indígenas, consultar Rebecca Earle, “Algunos pensamientos sobre ‘El indio borracho’ en el imaginario criollo”, *Revista de Estudios Sociales*, No. 29 (2008): 18-27.

³⁷³ José Palacios de la Vega, “Diario de viaje: Entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada”, editado por Juan David Zambrano Valencia, Manuel Iván Angulo Cubides, Laura Isabel López Medina y Oscar Adolfo Medina Pérez. Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento, No. 14 (2010): 802.

el indio y, después de regalarle un buen trago de aguardiente, le pregunté sobre la muerte del negro»³⁷⁴.

José Palacios de la Vega fue un padre muy complaciente con el alcoholismo; los indígenas le pedían permiso para “hacer bebezona”, y el cura lo concedía sin reticencia: «No hubo éste día novedad particular, más que pedirme licencia los indios para hacer bebezona con sus chichas y guarapo para alegrarse. Se la concedí y muy alegres se fueron por sus maíces para hacer esto»³⁷⁵.

La permisividad de Palacios de la Vega llega al extremo de celebrar con aguardiente la culminación de algún trabajo o proyecto, como la construcción de unas embarcaciones para navegar un río: «El treinta, compuestas ya las embarcaciones, mandé juntar la indiada para botarlas al agua. Prontamente me obedecieron, y habiéndolas echado me pidieron aguardiente. Se lo mandé dar»³⁷⁶.

Días después, luego de que Palacios de la Vega ayudara a los naturales a escoger cacique y capitanes por medio de una votación en que se usaron garbanzos y habas, escribió: «Les mandé dar un trago de aguardiente y que se retirasen todos»³⁷⁷. Al siguiente día la fiesta por la elección continuó, y los naturales fueron a visitarlo en su casa, con tambores y otros instrumentos. Una vez reunidos en su casa, el cura vistió de seda al cacique, a la usanza española, engalanándolo con zapatos y demás, y comentaba: «Estaba el indio arrogante, daba sus paseos en la sala y se miraba, y más cuando daba algún tropezón por no estar hecho a zapatos, que era continuo me miraba. Me pidió un traguito de aguardiente; se lo di»³⁷⁸.

Hubo una ocasión en que estaba celebrando una misa, pero esta no pudo seguir su cauce natural por la interrupción que hicieron los indígenas y los afrodescendientes libres, sin embargo el sacerdote español no hizo ninguna protesta, sino todo lo contrario: «Se empezó la misa, pero apenas empezaron a cantar los libres, cuando empezaron los indios a tocar sus instrumentos, las indias sus tamborcitos. Fue tal el gozo con que se me llenó el alma, que no podía ni articular palabra ni menos seguir, pero considerando era del agrado de

³⁷⁴ Palacios de la Vega, 805.

³⁷⁵ Palacios de la Vega, 806.

³⁷⁶ Palacios de la Vega, 808

³⁷⁷ Palacios de la Vega, 809.

³⁷⁸ Palacios de la Vega, 810.

Dios, los dejé en su regocijo»³⁷⁹. En esta misma misa se deja ver la total alcahuetería del padre Palacios de la Vega, quien llega incluso a admitir el consumo de licores de elaboración nativa: «llenaron el circuito de la iglesia de múcuras de chicha»³⁸⁰.

Cuenta que, después de un *Te Deum*, no sólo usaba “chicha de consagrar”, sino también aguardiente: «Mandé sacar dos botijas de aguardiente para que bebieran mis indios y los libres, y que luego se fuesen a sus casas a descansar, y que a la tarde hicieran su bebezona»³⁸¹. Y la anécdota seguía así: «Y empezaron a traer sus chichas y guarapos. Le daban al cacique y él me daba a mí; así que yo bebí; todos bebieron»³⁸².

El misionero, evangelizador de almas, comentaba sin reproche una de las mejores borracheras de los naturales, narración que para cualquier cristiano hasta podría considerarse blasfemia: «A poco rato se pusieron calientes de la bebida y empezaron sus bailes. Acordándose de las ceremonias de la iglesia ya se hincaban de rodillas, ya se sentaban, ya hacían garabatos con la mano en la cara —por quererse persignar—, ya se arrodillaban como tengo dicho, alabando a Dios. [...] Y viendo que ya se caían de borrachos me fui a descansar a casa, que ya eran las doce y media de la noche»³⁸³.

Esta falta de recato del clérigo se combina con una admirable capacidad de asombro, que se aprecia desde las primeras páginas de su diario. El fraile consigna sus vivencias con los naturales siempre demostrando mucha curiosidad y afección por enterarse de culturas tan diferentes y costumbres tan extrañas; en sus documentos siempre se nota su afán por indagar y buscar las razones de los eventos increíbles que presenciaba, y sin embargo, no omite juicios despectivos contra lo que podría ser ofensivo a su religión³⁸⁴.

En San Cipriano, por ejemplo, antes de comenzar su viaje, estuvo en el parto de una indígena. La forma de dar a luz y los hechos que sucedieron alrededor de este suceso sorprendieron al padre, puesto que, para realizar el alumbramiento, la indígena se sumergió

³⁷⁹ Palacios de la Vega, 811.

³⁸⁰ Palacios de la Vega, 811.

³⁸¹ Palacios de la Vega, 812.

³⁸² Palacios de la Vega, 813.

³⁸³ Palacios de la Vega, 813.

³⁸⁴ De hecho, en todo su diario sólo aparece una reprensión que hace con vehemencia, la cual descarga no sobre un indígena, sino contra otro cura que parecía no cumplir cabalmente su deber de bautizar a la población: «En la indigestión de su rostro conocí la poca caridad que había en su corazón», Palacios de la Vega, 825.

en el agua, cosa que Palacios no entendía: «absorto en ver aquello pregunté al fiscal qué era». Luego de esto, le pusieron una vasija para depositar la placenta y demás residuos del parto. «Pregunté al fiscal que para qué hacían aquello. A que me respondió que para que no tuviere la recién nacida llagas nunca, y para que nadie pisara aquella sangre porque se moría la parida; que era secta que tenían los indios. Cada vez más me maravillaba»³⁸⁵.

Estando una indígena posada en una hamaca, otra indígena le da aceite de canime, «y untándose el dedo margarito defloró a la indiecita» (es decir, la desvirgó) y el fraile preguntaba de nuevo asombrado la razón de esto, a lo que le respondieron: «Que para que no tuviese dolor cuando se juntase con macho»³⁸⁶.

En otros autores de la época la visión del indígena es problemática, porque mientras en ciertos momentos le reconocen algo de cultura, habilidad o inteligencia, luego siguen llamándole bárbaro o incivilizado, ubicándolo bajo estas categorizaciones en los escalafones bajos de la jerarquía u orden social. Este es el caso de fray Juan de Santa Gertrudis, quien comentaba por allá por los años de 1756 a 1767, lo maravillosa que era una loza de madera embarnizada por los naturales:

Vi también en casa del cura un aparador que tenía como vajilla de plata, y entre ella tenía también mucha loza que me pareció china muy primorosa. Y admirando que en tal paraje estuviesen alhajas tan preciosas, díjeles: Padre cura, más valdrá aquella loza de china en este paraje, que aquella de plata; porque a más de ser por sí muy preciosa, la conducción de una cosa tan frágil ha de ser muy costosa. Él se echó a reír, y después me dijo: No es el primero que se ha engañado Vuestra Paternidad. Aquella no es loza de china; es de madera y está embarnizada con un barniz que le da este lustre. De allí adonde van ahora Vuestras Paternidades lo sacan los indios, que es la pepita de una fruta que hay en estos montes, y los indios de Pasto lo componen y con ello embarnizan la loza de madera con tal primor, que imitan al vivo la loza de china. Abrió el aparador, y hasta que lo tuve en las manos estuve creyendo que era china. Mas al tomarlo, con el poco peso, conocí que era madera embarnizada, porque hasta cocos, pilches y cucharas tenía del mismo modo. Y este embarnizado, por más que lo usen y refrieguen para limpiarlo, jamás se envejece ni pierde el lustre. Los encharolados que hacen en España algo le parece; más aquello es más lustroso³⁸⁷.

³⁸⁵ Palacios de la Vega, 803.

³⁸⁶ Palacios de la Vega, 803. El “dedo margarito” es el dedo meñique.

³⁸⁷ Santa Gertrudis, 140.

Hay que tener en cuenta que este fraile está comparando un trabajo elaborado por los indígenas con la loza española, hecha de cerámica y no de madera, y comparada con la cual resulta mejor la indígena, y también la compara con la loza china, hecha de porcelana, material que, así como la seda para los vestuarios, eran productos de primera calidad para la época y de los más apreciados por el clero, la aristocracia y las monarquías en Europa.

En otro apartado, llama la atención sobre un tipo de paño de extraña elaboración: «Manuel Chica en el bolsote de la cartuchera para hacer tacos para la escopeta me puso un pedazo de paño color de canela claro, y me dijo que en acabándose pidiese a los indios, que ellos me darían. [...]» Luego se le acabó, y pidió, y los naturales le dieron una cáscara de árbol, una corteza:

Yo decía entre mí: ¿Cómo puede estar bueno esta cáscara para tacos de escopeta? Llamé a Agustínillo para averiguar lo que decían los indios, que yo no entendía. El cual me dijo: Padre, esto es también cáscara de garapacho como este otro retazo. Yo porfiaba: ¿Cómo es posible?, porque esto es paño, y este otro que me traen es una cáscara de árbol. Él tomó la cáscara y la puso a remojar con agua. Así la tuvo 3 días; después la sacó y con un palo la empezó a majar, y así se le fue toda la broza y quedó lo que antes era cáscara un trozo de paño, *mejor que el mejor paño que se teje en España*; porque es un tejido más tupido que el paño, tiene más canto, y es más dócil y fino. Es en lo dócil como un entremedio de seda y algodón, y es mucho más fuerte que el paño. De un lado es liso, y del otro tiene su poco de pelusa. Yo me quedé admirado de ver aquella providencia de Dios en aquellos parajes, para que se pudieran vestir aquellos bárbaros³⁸⁸.

Como se ve, a pesar de que se sorprende por la finura del trabajo de los naturales al hacer un paño semejante a la seda, “mejor que el que se teje en España”, esto no resulta suficiente para no seguir degradándolos al llamarlos “bárbaros”. Esta no es la única ocasión en que usa este término³⁸⁹.

El sacerdote Basilio Vicente de Oviedo escribió una obra muy extensa en la década de 1750, en la que se incluía un tomo llamado *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*, donde en gran parte del texto se hace un inventario de todos los recursos naturales de los que pudo hacer anotaciones. Entre estos recursos que consigna el señor Oviedo se

³⁸⁸ Santa Gertrudis, 205-206. Cursivas añadidas.

³⁸⁹ Santa Gertrudis, 133, 147, 150, 168, 179, 188, etcétera.

encuentran los diversos usos que hacían los naturales de las plantas o árboles, como el uso medicinal:

También usaban los indios gentiles para el mismo efecto del sahumerio de sus ídolos, de la goma que llaman anime, del árbol del mismo nombre, y es oloroso y medicinal y conforta la cabeza en los que padecen vahídos.

Entre los árboles cuyos licores y gomas son muy medicinales, que los sacan picándoles la corteza, es el que en Nueva España llaman toamaca y en este Reino currucay; y siempre lo han usado los indios para madurar tumores y curar de los espasmos. De la misma especie de eficacia es el humor de otro árbol que llaman caraña y es más trementinoso y de mayor eficacia que el currucay, por el sumo calor de su cualidad, y de esta goma sacan mucho los indios y de los llanos, y ellos la usan mucho en sus enfermedades originadas de frío, en apósitos y sahumerio, para confortar la cabeza, aunque es muy molesta la vehemencia de su olor.

Otro árbol hay que su olor es muy fastidioso, que los indios llamaban sebo de árbol y los españoles llaman otoa, que sacan mucho los indios tunebos de los llanos y es medicina muy usada y eficaz para los granos que llaman sarna, y sudores de que se les suele cundir el cuerpo a muchos. Los indios dan una libra por un real de plata, y es a propósito para mezclarlo en bebida con agua caliente para expeler las frialdades del vientre³⁹⁰.

Y si se toman las apreciaciones hechas por José Celestino Mutis en uno de sus diarios, el contraste es patente. A diferencia de Basilio Vicente de Oviedo, que relata los conocimientos indígenas sin mayor restricción, Mutis tiene una aversión latente por todo conocimiento popular. En 1761 cuestionaba del modo que sigue la creencia de que las “piedras de Curbinata” pudieran tratar algunas enfermedades: «Yo no creo semejantes noticias, mientras no tenga repetidas experiencias propias o de sujeto capaz de decir en la materia, sin dejarse prevenir en las aprensiones del vulgo, y de un vulgo como el de este reino, absolutamente fatuo en asuntos de Medicina»³⁹¹.

En 1779 no había cambiado su muy encumbrado criterio aristocrático: «Bien sabrá el Padre que lidiaba con un vulgo ignorante, nada curioso ni apreciador de estas maravillas»³⁹². «Estas experiencias piden ciertamente aquel discernimiento de que por lo común está

³⁹⁰ Oviedo, 25.

³⁹¹ José Celestino Mutis, *Diario de observaciones, 1760-1790* (Bogotá: Editorial Minerva LTDA, 1957), 87.

³⁹² Mutis, 322.

destituido el vulgo, sujeto a caprichos, ignorancias y facilidades»³⁹³. Las referencias del célebre botánico son, y siempre se mantiene en debate con ellas, botánicos y científicos europeos como Charles Plumier, Carlos Linneo, Nikolaus Joseph von Jacquin, Pehr Löfving, Clas Alströmer, entre otros; lo cual refleja aspectos academicistas y eurocéntricos en José Celestino Mutis.

El cura Oviedo reconocía la destreza que habían adquirido los naturales en conocimientos prácticos sobre medicina, y también en cualquier tipo de actividad. Pero también se queja, obviamente, de su pereza. Sin embargo de la queja, Oviedo los halaga de la siguiente manera:

No permite lo limitado de mi asunto hacer descripción de todo, así *sólo diré en general que para cualquiera ministerio son muy hábiles los ingenios de los naturales* de Santafé y de casi todos los hombres del Nuevo Reino de Granada; pero reina en él tan de asiento la desidia o la pereza, que por ella no se aplican a las artes mecánicas, y por esto faltan oficiales en todas, pues a los más que se aplican, los que viven en los lugares, es (hablo de la gente ordinaria) a tratantes, mercaderes o pulperos; muy pocos se aplican a la pintura y escultura, y por esto hay tanta falta de ello, a plateros, carpinteros, albañiles, y así de las demás artes mecánicas. Lo mismo en el campo se aplican todos a la labor y cultivo de las tierras, aunque no son con mucho esfuerzo, y de esto procede la abundancia de los frutos y por la fertilidad de las tierras, y de esto también proviene el haber mucha gente ociosa³⁹⁴.

3.5. Huir del trabajo como de la peste. El derecho a la pereza

Ellos eran acostumbrados a poco trabajo, por la fertilidad de la tierra, que casi ninguno la cultivaban y de sus frutos tenían abundancia para sustentarse y también por contentarse con solamente lo a la vida necesario, allende ser de naturaleza gente delicada, metidos en tan duros y acerbos trabajos, de un extremo a otro, no poco a poco, sino de súbito acelerados, forzado era que no podían con la vida de ellos mucho tiempo durar³⁹⁵.

Actualmente es muy normal ver a los diversos grupos indígenas reivindicar sus tradiciones ancestrales, afirmar su idiosincrasia, rescatar su identidad como pueblos

³⁹³ Mutis, 347. Mutis tenía la misma opinión sobre la pereza que la mayoría de individuos de su época: «Yo vine a concluir que no era otra cosa sino la natural desidia de esta gente, que manifiesta contentarse con lo necesario, y tan puntualmente, que por horas deben tener medido lo que necesitan»; Mutis, 12.

³⁹⁴ Oviedo, 88. *Cursivas añadidas.*

³⁹⁵ Las Casas, *Historia de las Indias...*, 147.

originarios, y es muy cotidiano debido a que, después de mucho, los indígenas entraron en un proceso de toma de conciencia de lo propio y sentido de pertenencia, como consecuencia de la negación de su cultura por parte de la civilización occidental.

En las primeras etapas de la colonia los naturales no habían empezado esta concientización y sólo se oponían a los conquistadores cuando estos les hacían alguna afrenta; y aunque no se puede decir que en dicho periodo el hecho de incorporar la manera de ser europea constituía una traición a su cultura, sí es válido decir que esta adopción de cultura extranjera corresponde a una leve enajenación de sus personas. Es bastante complicado determinar la cantidad de población que estaba imbuida de enajenación nativa o provocada por los extranjeros, y más aún las características particulares de cada sector en que se presentó este fenómeno, antes y después de sus primeras experiencias con los españoles. De lo que no hay duda es que la alienación se vio aumentada en las poblaciones endógenas luego de la invasión del continente.

¿Cuáles son los síntomas que comprueban que los indígenas estuvieron sufriendo de enajenación? Estos síntomas son, precisamente, una respuesta a la enajenación, y así como el sistema inmunológico para repeler y resistir un virus genera en el cuerpo inflamación, fiebre, tos y exceso de secreción mucosa, así todas las acciones que se han enumerado, y que contravenían el sistema colonial español, lo que indican es la resistencia ante este enajenamiento.

Los trabajos a los que eran sometidos los naturales constituían un trabajo impío, una tortura. Es precisamente por esta crudeza del trabajo forzado que los naturales se evadían de diferentes formas del trabajo. Trabajar con desgana, fugarse o evadirse de las jornadas, desertar del resguardo o de los pueblos de indios, incumplir con el deber del tributo, el vagabundaje, el robo, todos los malos entretenimientos, todas estas presentaciones de la pereza y también, por supuesto, la rebelión, el deservicio, la insumisión y demás, son la forma en que el indígena respondía a una condición de explotación que le provocaba enajenación. Los naturales “huían del trabajo como de la peste”, como diría Marx³⁹⁶.

³⁹⁶ Marx, 109.

Hay informes de otra forma de evasión del trabajo que también vale la pena mencionar: el suicidio. Gonzalo Fernández de Oviedo, citado por Livi Bacci, notifica al respecto: «Muchos de ellos [...] se envenenaron para no trabajar, otros se colgaron con sus propias manos [...]»³⁹⁷. De Las Casas también dedica algunas palabras sobre este asunto: «Viéndose morir y perecer sin remedio todos, comenzaron unos a huir a los montes, otros a ahorcarse de desesperados, y ahorcábanse maridos y mujeres y consigo ahorcaban los hijos»³⁹⁸.

Sobre los indígenas en Antioquia, entre Zaragoza y Nechí, «Vásquez de Espinosa nos refiere que los yamecés, desde que fueron subyugados por los españoles, murieron por completo y desaparecieron, parte voluntariamente porque más bien que sujetarse a los invasores, preferían morir, para lo cual se provocaban epistaxis o hemorragias nasales, hiriéndose la nariz hasta causarse la muerte»³⁹⁹.

Ann M. Wightman trae otro ejemplo de los modos que llevaban a cabo los naturales para escapar del trabajo: «En la práctica, el abuso extendido de estas reglamentaciones era al que los indios vivían aterrados por la mita al grado que las familias a veces mutilaban a sus hijos varones para que quedaran exentos de los trabajos forzados cuando llegaran a la edad adulta»⁴⁰⁰.

El hecho de que los nativos prefirieran la muerte que trabajar, usado como argumento a favor de la tesis que se planteaba sobre su “holgazanería intrínseca”, podría considerarse como suicidio por moda, por “contagio”, como una suerte de Efecto Werther del periodo colonial. Pero el suicidio para muchos naturales, en determinados casos, como ante la dominación o el sometimiento, era una acción honorable: para ellos era más digno suicidarse que ser esclavo. No era simple dejadez, sino que había razones más profundas; lo prueba el hecho de que los mayas tenían una diosa para esto, se llamaba Ixtab.

³⁹⁷ Livi Bacci, 50.

³⁹⁸ Las Casas, *Brevísima relación...*, 37.

³⁹⁹ Robledo, 24.

⁴⁰⁰ Ann M. Wightman, “Diego Vasucio: sacerdote nativo (Perú, siglo XVII)”, en David G. Sweet y Gary B. Nash (comp.), *Lucha por la supervivencia en la América Colonial* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 40.

Huir al monte, o en casos radicales, “huir de la vida” cuando esta es miserable, es una oposición lógica que tienen los seres vivos ante lo que les genera malestar o daño⁴⁰¹. Unos escapaban y otros se sublevaban pero el caso era que, a fin de cuentas, sus intelectos pudieron interpretar que caer en la dominación equivaldría a querer alienarse, pues dicho estado es una pérdida de la libertad física y mental.

Esto se logró espontáneamente, pese a que los acontecimientos ocurrieron tan deprisa que los indígenas no tuvieron oportunidad de pensar su situación y armar una teoría al respecto, y es improbable que esta teoría hubiera visto la luz (afirmarlo sería caer en la “historia” contrafactual). Los indígenas sólo respondían naturalmente ante las circunstancias, y explicar sus acciones a través del marxismo es válido, ya que el marxismo pone por escrito, con argumentos y categorías filosóficas, situaciones que pueden llegar a ser comunes a todas las sociedades (por eso no constituye un anacronismo hablar de enajenación en el siglo XVI o XVIII). Bartolomé de Las Casas lo comprendió igual, y para tratar de explicarlo al rey y a sus compatriotas, realizaba la siguiente reducción al absurdo: «Considérese por los cristianos y que saben algo de Dios y de razón, y aún de las leyes humanas, qué tales pueden parar los corazones de cualquier gente que vive en sus tierras segura, y no sabe que deba nada a nadie, y que tiene sus naturales señores las nuevas que les dijeren así de súbito: “Daos a obedecer a un rey extraño, que nunca vistas ni oistes, y, si no, sabed que luego os hemos de hacer pedazos”»⁴⁰².

Evidentemente, el cura Las Casas consiguió tempranamente atisbar esta trama, y lo esbozaba magníficamente, y de modo destacable por ser varios siglos antes que Marx (o que Hegel), en la siguiente pregunta: «¿Quién de los que algo saben ignora que aun las ánimas de los muy sabios y generosos hombres degeneren y se hagan púsilos y tímidos y apocados, si son puestos en áspera y diuturna servidumbre, opresos, afligidos, amedrentados, atormentados y siempre por diversas vías o maneras maltratados en tanto grado que se

⁴⁰¹ En algunos casos se sabe que en situaciones de excesivo estrés, el sistema inmunológico se deprime a tal punto que las demás funciones del cuerpo, incluidas las funciones vitales, no pueden cumplir su funcionamiento correctamente y la persona termina muriendo; cuando ocurría esto en el pasado se decía que la gente “moría de pena moral”.

⁴⁰² Las Casas, 55.

olviden de ser hombres, no pudiendo alzar sus pensamientos a otra cosa sino a la infeliz y dolorosa y amarga vida que pasan?»⁴⁰³.

Estas condiciones eran las de la explotación laboral en el periodo colonial. En este contexto, querer que los indígenas trabajaran con gusto y beneplácito, es como si se hubiera querido que Diógenes de Sinope fuera un trabajador ejemplar. Cierta día a Diógenes lo estaban ofreciendo como esclavo, y alguien interesado en sus servicios le preguntaba: «Y tú, ¿qué sabes hacer?» Y respondió: «Sé mandar a los hombres; busco a alguien que quiera comprar un amo»⁴⁰⁴.

De ninguna manera podía cumplirse lo que intentó profetizar el fraile Gerónimo De Escobar en su *Carácter e costumbres de los Indios de la Provincia de Popayan*, de 1582, cuando pronosticaba que, aunque para esos años los indígenas no gustaban del trabajo, «corriendo los tiempos, la necesidad, que maestra e despertadora, les fara trabaxar, e romper la tierra e labrarla, como fazen en nuestra España»⁴⁰⁵.

Cierto es que los naturales, en muchos lugares de la geografía americana, no se vieron en la necesidad de desarrollar su resistencia energética, su fuerza de trabajo, para sobrepasar sus límites, por esta abundancia de alimentos que se ha mencionado. Livi Bacci lo sugiere también, de nuevo en el tema de las misiones jesuitas que buscaban europeizar a los guaraníes. Cita a Antonio Sepp (*Il sacro esperimento del Paraguay*) y a Guillermo Furlong (*Misiones y sus pueblos guaraníes*): «con el trabajo efectivo de cuatro semanas habrían tenido suficiente para vivir todo un año [...] porque la tierra era fertilísima»⁴⁰⁶.

Las palabras que cita Livi Bacci dilucidan muy bien el porqué del constante fracaso de los europeos al tratar de convertir a los indígenas en los trabajadores modelo que ellos anhelaban: los indígenas no eran tontos, para ellos era muy razonable dejar de producir si ya tenían lo necesario.

Pasaba como en el cuento del Abate Pierre, donde un empresario se encuentra con un humilde pescador que se disponía a irse temprano a casa con la pesca del día. Ante lo poco

⁴⁰³ Las Casas, *Historia de las Indias...*, 7.

⁴⁰⁴ Diógenes Laercio, *Los diez libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Tomo II (Madrid: Imprenta Real, 1792), 17.

⁴⁰⁵ Citado por Robledo, 30.

⁴⁰⁶ Livi Bacci, 244.

que había recolectado el pescador, el empresario le preguntó «¿Por qué no pescas más? Así tendrás más para vender, y conseguir un mejor bote». Pero el pescador le replicaba: «¿Y para qué?» A lo que el empresario insistía: «Para que captures muchos más pescados, puedas contratar otros pescadores que trabajen para ti, o conseguir un barco pesquero». Y el pescador, testarudo, le daba de vuelta la pregunta: «¿Y para qué?»; «Para que en algunos años puedas retirarte con suficiente dinero —le dice el empresario—, y dedicarte a descansar y estar tranquilo en tu casa con tu familia», a lo que finalmente el humilde pescador cuestionaba: «¿Y no es eso lo que voy a hacer ahora mismo?»⁴⁰⁷

Entonces, para recalcar la obviedad: la concepción del trabajo europeo chocaba con las concepciones del trabajo indígena. Las dicotomías de mentalidad de lucro/economía de subsistencia, tiempo sagrado del cultivo/trabajo forzado, etcétera., producían un panorama que precisamente se destacaba por esta fricción entre las diferencias culturales.

La pereza era entonces una forma de pensar y hacer el trabajo sin dolor ni sufrimiento, sin que constituyera un yugo o una tortura, como se entiende con la etimología original de la palabra⁴⁰⁸. Era una disposición por trabajar apenas lo necesario, *trabajar para vivir y no vivir para trabajar*. No era simplemente debilidad física, como lo dice una de las opiniones más recurrentes y populares, que avalan también la tesis según la cual la pereza de los nativos fue el motivo por el cual se trajo población africana para hacer el trabajo agrícola y minero, ya que los indígenas “no eran capaces”.

Esta es una de las discusiones que recientemente ha causado revuelo en Brasil, en 2019, por culpa de la declaración del entonces procurador de Estado de Pará, Ricardo

⁴⁰⁷ Abate Pierre, “El pescador y el hombre de negocios” (Medellín: Confiar, 2013), 16. Disponible en: https://escuela.confiar.coop/pluginfile.php/9216/mod_glossary/attachment/360/El%20pescador%20y%20el%20hombre%20de%20negocios.pdf [Consultado el 1 de mayo de 2021] La inclinación por la mentalidad de lucro fue una de las costumbres que los indígenas no interiorizaron. Lo confirma Silvio Zavala: «A medida que los contactos debidos a la colonización aumentaron, el indio aceptó a su manera las formas del culto cristiano, se acostumbró a la lengua extraña, y adoptó otras costumbres europeas, como el uso de bestias, pero no mostró la misma inclinación por acumular riqueza, salvo en el caso de caciques, principales y mercaderes», Zavala, 223.

⁴⁰⁸ Diccionario Etimológico [en línea]. [Consulta: 27 de Junio de 2021]. Disponible en: <http://etimologias.dechile.net/?trabajo>

Albuquerque, quien fue destituido de su cargo por decir que al Brasil se llevaron africanos esclavizados porque «*o índio não gosta de trabalhar*»⁴⁰⁹.

El señor Albuquerque dijo una verdad a medias, la de que el indígena es perezoso, pero por no explicarse bien, en el artículo se interpreta como un insulto, como una manera de reproducir estereotipos contra el indígena y tratarlo despectivamente. Aunque Albuquerque estaba en lo correcto, su afirmación corresponde a una verdad a medias porque se equivocó al usar la certeza de que los indígenas han sido perezosos como causa del otro acontecimiento con que se asocia a este hecho: la llegada de los esclavizados a Brasil, o al resto del continente.

Para averiguar el verdadero motivo de la importación de esclavizados, Mariana Vick, autora del artículo, recurre a Thiago Krause, profesor de historia colonial del Brasil en la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro, quien dice que el reemplazo de mano de obra indígena por la africana se produjo debido a causas económicas y por un déficit demográfico indígena y que, por tanto, «*A explicação [para a substituição da mão de obra indígena] não é, portanto, cultural, política, religiosa*»⁴¹⁰.

Aunque el profesor Krause está de acuerdo con que la negativa de los naturales por el trabajo se debió a un intento de resistencia para conservar su cultura y estilo de vida, su explicación del contexto general es limitada: sólo le interesa condenar la idea que se ha promovido de que el indígena es perezoso, y al final del artículo se entiende lo contrario de lo que quiso decir al inicio: que el indígena no usó la pereza como resistencia.

Si bien es cierto que el discurso de “el indígena perezoso” al que le da flojera cultivar su tierra se ha empleado como argumento, desde la época colonial, para desplazarlo y quedarse con sus terrenos comunales, no hay que rechazar esta acusación como si fuera del todo mala, porque a fin de cuentas está describiendo una realidad: el hecho de que el indígena repelía el trabajo. La cuestión está en la tergiversación que hace el opresor al clasificar este hecho, el uso que hace de él en su beneficio. Sin embargo, ocurre muchas veces que los

⁴⁰⁹ Mariana Vick, “Como surgiu a ideia errada de que indígenas são preguiçosos”, *Nexo*, 02 de diciembre de 2019, <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2019/11/28/Como-surgiu-a-ideia-errada-de-que-ind%C3%ADgenas-s%C3%A3o-pregui%C3%A7osos> [Consultado el 05 de Junio de 2021]

⁴¹⁰ La traducción sería algo así: «La explicación [para la sustitución de mano de obra indígena], por tanto, no es cultural, política, religiosa».

oprimidos se apropian de las clasificaciones despectivas y apelativos que les hacen y las usan a su favor⁴¹¹ y, en este caso, fue primero el uso por parte del indígena de una costumbre con la cual buscaba defenderse: la pereza.

En un trabajo sobre la construcción de una sociedad esclavista en Antioquia, Víctor Álvarez Morales deja ver que las primeras noticias sobre esclavizados en esta región datan de 1513 (el artículo de Mariana Vick refiere el año de 1539 para Brasil, pero seguramente fue antes⁴¹²), y hace notar que los esclavizados acompañaron desde estos años las huestes que peleaban contra los naturales indómitos y soliviantados, además de que estos ejércitos estaban compuestos de hispanos y muchísimo número de indígenas de otras tribus: «Los elementos señalados bastarían para indicar que la traída de africanos no fue como lo dice la versión racista “porque se acabaron los indios”»⁴¹³.

En otras palabras, el uso de mano de obra africana esclavizada era relativamente normal en aquella época, y la colonización de América (un continente gigantesco que, para la mirada europea, era necesario explotar sistemática y económicamente, cosa que hasta el momento no se había hecho), fue el detonante para que se llevara de manera sistemática la esclavitud de los africanos. Aunque el objetivo de este trabajo no es dilucidar las razones por las cuales los europeos sí pudieron emplear la mano de obra de los esclavizados africanos efectivamente para sus propósitos, es bueno mencionar las razones de esta particularidad, como el régimen propio de la esclavitud (diferente al vasallaje de los indígenas), la obligación forzosa mediante métodos prácticos y psicológicos coercitivos para trabajar, los mecanismos para evitar la rebelión como el hecho de mezclar esclavizados de diferente origen africano y, por esto mismo, con diferente idioma para impedir la comunicación (que posibilitaría la confabulación para la rebelión). Además, en cuanto a su fuerza física más resistente, el hecho de la selección con criterios de aptitudes físicas que hicieron los traficantes de esclavizados para asegurar los individuos más capaces para el trabajo, entre otras muchas razones⁴¹⁴.

⁴¹¹ Guha, “La prosa de la contrainsurgencia”, 159-208.

⁴¹² La trata de esclavos comenzó alrededor de 1440 por parte de Portugal: Dussel, 229-231.

⁴¹³ Víctor Álvarez Morales, “Antioquia Colonial. La construcción de una sociedad esclavista”, *Revista Memoria* (2000): 64. Más adelante dice: «Desde el año de 1544 los vecinos de Anserma habían solicitado a la Corona autorización para utilizar a los indígenas en la minería, *pero como estimaban las dificultades de utilizar indios*, simultáneamente pedía licencia para introducir esclavos negros», p. 62. Cursivas añadidas.

⁴¹⁴ Mörner, 30.

Muchos de los hispanos encargados de dirigir las labores en estos territorios pedían a la Corona y al Consejo de Indias mano de obra esclava en reemplazo de la indígena. En México se ha intentado acusar a Bartolomé de Las Casas como el agente principal que propició el uso de los esclavizados africanos en reemplazo de los indígenas. Y aunque es cierto que Las Casas en sus inicios proponía como remedio al problema del trabajo indígena la “importación” de esclavizados, esta hipótesis del “Bartolomé esclavista” ha sido reevaluada ya, puesto que Las Casas en 1547-1560 descubrió que las injusticias que sufrían los africanos esclavizados eran las mismas que sufrían los nativos, y no se limitó a criticar el maltrato a algunos esclavizados, sino que desarrolló una argumentación que se puede considerar como «la primera justificación filosófica moderna de la ilegitimidad e injusticia de la institución de la esclavitud como estructura económica y de derecho»⁴¹⁵.

Volviendo al tema, Alexander von Humboldt, por el año de 1810, rescataba la pereza como una de las costumbres de los naturales que más denota su inteligencia y, según este autor, los separaba de su condición de salvajes o, al menos, los hacía ser unos “salvajes más adelantados”, como se podría leer en las próximas líneas: «los Jaruros del Orinoco, y los Guaranis del Paraguay, cuentan por veintenas, como los Mejicanos y Muiscas, y que solo la extremada pereza, que es tan propia de los salvajes más inteligentes, les obliga á facilitarse la numeración de tres-veintes, cuatro-veintes, contando al modo de los niños, ya por los dedos de manos y pies, ya amontonando granos de maíz»⁴¹⁶.

Este *dolce far niente* que se arrogaban como derecho los indígenas, en la manera en que el yerno de Marx, Paul Lafargue, lo formula y defiende, es una de las características que mostraban un grado alto de civilización en la antigüedad. Se reproduce seguidamente una de las tantas fuentes que hace Lafargue de los griegos y los romanos: «Yo no podría afirmar – dice el padre de la Historia, Heródoto– que los griegos hayan recibido de los egipcios el desprecio al trabajo, por cuanto encuentro establecido el mismo desprecio entre los tracios, los escitas, los persas y los árabes; en una palabra, porque en la mayoría de los bárbaros, los

⁴¹⁵ Dussel, 231-236. La importancia de esta afirmación la dilucida Dussel: «Por ello deseamos dar al pensar filosófico político de Bartolomé de Las Casas una importancia epistemológica todavía no reconocida por la historia de la filosofía moderna», p. 199.

⁴¹⁶ Alexander von Humboldt, “Monumentos de los indios muiscas”, en *Sitios de las Cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de américa* (Madrid, Imprenta y Librería de Gaspar, 1878), 387.

que aprenden las artes mecánicas y también sus hijos, son considerados como los últimos de los ciudadanos... Todos los griegos han sido educados en este principio [...]»⁴¹⁷.

Para Lafarge el derecho a la pereza es una refutación al derecho al trabajo entendido como un desmedido amor por el trabajo, pues constituye una aberración, una «pasión moribunda por el trabajo llevado hasta el agotamiento de las fuerzas vitales del individuo»⁴¹⁸. Comenta que una de las influencias del capitalismo ha sido la abstención de las pasiones o placeres de la carne⁴¹⁹, es decir, el rechazo de lo dionisiaco y el privilegio de lo apolíneo.

Hasta los movimientos obreros modernos han clamado por el derecho al trabajo, lo cual critica Lafarge⁴²⁰, argumentando que «La causa de su miseria es el sobretrabajo», ya que, según la idea que ha promovido la burguesía, se induce la esperanza de salir de la pobreza por medio del esfuerzo y el trabajo duro; exceso de trabajo que ha provocado las crisis industriales de superproducción (por exceso de mercancías), y a falta de compradores para estas mercancías (ley de oferta y demanda básica), las fábricas cierran y los obreros quedan desempleados, acosados por el hambre⁴²¹.

Como solución a este problema, Lafarge cita algunos ejemplos de industriales y economistas en los que se demuestra que la reducción de la jornada laboral es la clave para prevenir estas crisis por sobreproducción, y la miseria y el desempleo de los obreros. Propone, incluso, trabajar tres horas diarias, asumiendo que si en algunos casos la producción de mercancías en fábricas permaneció igual o aumentó al rebajar la jornada laboral de 13 a 11 horas, es obvio que la producción se triplicaría sólo trabajando tres horas al día: «es necesario que se imponga no trabajar más que tres horas diarias y que se contente con no hacer nada y parrandear durante el resto del día»⁴²²; «Para potenciar la productividad

⁴¹⁷ Paul Lafargue, *El derecho a la pereza* (México D.F.: Editorial Grijalbo, 1970), 51-52.

⁴¹⁸ Lafargue, 11.

⁴¹⁹ Lafargue, 16.

⁴²⁰ Lafargue, 35.

⁴²¹ Lafargue, 23. En la misma página se lee: «Trabajad, trabajad, proletarios, para engrandecer la fortuna social y vuestras miserias individuales; trabajad, trabajad para que, haciéndoos cada vez más pobres, tengáis más razones para trabajar y ser miserables. Esta es la ley inexorable de la producción capitalista».

⁴²² Lafargue, 27.

humana, es necesario reducir las horas de trabajo y multiplicar los días de pago y las fiestas»⁴²³.

Lafarge hubiera estado encantado al enterarse de la pereza de los indígenas del periodo colonial en este continente, quienes no aceptaron la imposición de las concepciones coloniales y liberales del trabajo, y los retrataban como los trabajadores idealmente perezosos: el «carácter de estas gentes principalmente de los Indios, cuyas ideas no se extienden a más esfera, que a la de lo presente, y fácil, y les hacen extremadamente repugnante todo trabajo que exija, y tenga atención, y recompensa dilatada»⁴²⁴.

No sólo los naturales, sino también las clases sociales de los escalafones más bajos de la sociedad colonial, los mulatos, zambos, mestizos, en general: “las castas”, estaban alejadísimas de la “mentalidad de tiburón” de la época. Justamente así lo esbozaba Antonio de Narváez y la Torre aludiendo a las gentes de Santa Marta y Río Hacha en 1778: «No conocen, ni se han formado otras necesidades de comodidad, o capricho, que las indispensables de la naturaleza, que satisfacen a poquísima costa; viven sin ambiciones, lujo, ni emulación, que es un móvil o incentivo poderoso, para el trabajo: reducidos únicamente, al cuidado de su mera existencia, les basta lo muy preciso para conservarla, y no adelantan a más la imaginación, ni el trabajo»⁴²⁵.

Y en 1789, el señor Antonio Porta y Costas pintaba del modo que sigue la economía de subsistencia, en la Costa de los Mosquitos, que reinaba y les bastaba a los naturales para vivir su vida: «Toda esta fertilidad está ociosa por la suma desidia de sus habitantes que se contentan con tener solamente su más preciso sustento»⁴²⁶.

⁴²³ Lafarge, 40-41. Lo increíble de todo esto, es que en el sistema colonial no era obligatorio trabajar 12, 14 o 16 horas o más como en el capitalismo europeo, sino solamente ocho otras. Así lo revela Guillermo Hernández: «En 1593 dispuso Felipe II que los obreros de Indias no trabajaran más de ocho horas al día. La Corona introdujo a lo menos en su legislación con más de cuatro siglos de anterioridad una reivindicación que no alcanzó el proletariado moderno en forma estable sino después de la primera guerra mundial de 1914 tras un amplio lapso de luchas ardorosas y a veces sangrientas», Hernández Rodríguez, 281. También hay que tener en cuenta que en la época colonial, los días feriados o “festivos” en los que se “guardaba” (es decir, días en que no se trabajaba), podían llegar a ser entre 100 y 160 por año, según el cálculo hecho por López-Bejarano, 168-172.

⁴²⁴ Narváez y la Torre, 28.

⁴²⁵ Narváez y la Torre, 49.

⁴²⁶ Antonio Porta y Costas, “Exploración y reconocimiento de la Costa de los Mosquitos” en Antonio Basilio Cuervo, *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, Tomo I, Sección I (Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1891), 455.

En cambio, la clase obrera que conoció Lafarge, «se ha precipitado ciegamente al trabajo y la abstinencia, mientras la clase capitalista se veía condenada a la pereza y al disfrute forzados, a la improductividad y al superconsumo»⁴²⁷. Nada diferente de lo que ocurría en la Antigüedad, donde «sólo se permitía trabajar a los esclavos, allí el hombre libre no conocía más ejercicios que los corporales o gimnásticos»⁴²⁸, o lo que ocurría aquí en el periodo colonial... Excepto porque los indígenas resistieron al trabajo enajenado por medio de la pereza y otras formas de resistencia soslayadas.

Recientemente, Juan Camilo Rodríguez Gómez, economista de la Universidad Externado de Colombia, ha elaborado una crítica contra la ética del trabajo, el control del tiempo y la racionalidad economicista, ideologías que se propusieron controlar el tiempo de los trabajadores en el sistema capitalista actual, lo cual ha llevado a una planificación del tiempo, que termina siendo una forma de control social⁴²⁹.

Los regímenes interesados en aumentar la productividad y la tasa de ganancia, como en el capitalismo, han cosificado el tiempo dividiéndolo y diferenciándolo para que sirva a la producción: dos de estas partes en que se ha clasificado han sido el trabajo y el ocio, privilegiando por supuesto el tiempo dedicado a la producción de mercancías y condenando el tiempo de ocio. Por su parte, el tiempo de trabajo, el tiempo productivo, es un tiempo monocrónico en el que se enumeran las actividades que en él se realizan, se programan tareas, se establecen horarios y procedimientos; es un tiempo rígido y estricto.

Esta concepción del tiempo pone límites a la vida del trabajador, lo oprime, lo enajena, es una versión lineal del tiempo, marcada por una visión productivista, alejada de los ritmos biológicos de la vida y sus orientaciones creativas. Se diferencia tajantemente de las sociedades donde el tiempo es policrónico, donde se considera el tiempo de manera flexible y arbitraria, en constante flujo, donde más que concebirse el tiempo de alguna forma, se vive el tiempo de manera humana, en una forma cíclica, sin rigidez y no estrictamente⁴³⁰.

Estos criterios deben llevar a cuestionar los fines de la producción, reevaluar por qué se produce, cómo se produce y la definición misma de lo que se produce. *Tiempo y ocio* es

⁴²⁷ Lafargue, 31.

⁴²⁸ Lafargue, 13.

⁴²⁹ Rodríguez Gómez, 96.

⁴³⁰ Rodríguez Gómez, 62.

una reivindicación de la pereza y una negación tajante de que el ocio es la causa de la pobreza⁴³¹. En la tesis de este libro de Rodríguez Gómez se percibe una postura política revolucionaria o rebelde del ocio: si se entiende el tiempo como el yugo del capital y de los sistemas económicos que de una u otra forma, en mayor o menor medida, lo han empleado para la coerción política y el lucro económico, entonces el ocio es contestatario pues «es la negación del tiempo. Negación experimentada como la abolición de la presión temporal al ejecutar cualquier actividad»⁴³².

No basta reducir las horas de la jornada de trabajo como proponía Lafargue, se trataría también de cambiar el contenido del trabajo y sus condiciones⁴³³. La inclusión del ocio en las formas no alineadas de producción material, haría que se entendiera el tiempo productivo no solo como el tiempo de la jornada laboral, sino también el tiempo fuera de ella, incluyendo las actividades “no productivas directamente”, pero que coadyuvan a generar la producción⁴³⁴.

En el periodo colonial americano los ritmos de trabajo eran irregulares, sin disciplina, sin cálculo, había inestabilidad y falta de especialización. Inclusive, estas “falencias” que se reprocharían en la industrialización, se veían en Europa donde las máquinas ya empezaban a marcar, desde 1700, los ritmos del «capitalismo industrial disciplinado, con las hojas de las horas [marcadas de cada trabajador], el vigilante del tiempo, los informadores y las multas»⁴³⁵, el afán por madrugar y la diligencia. El tiempo se convertía paulatinamente en oro y derrochar el tiempo era la ruina. En América empezaban a llegar estas ideas y con ellas, los relojes (objetos que potenciaron la conciencia sobre el tiempo, pues lo marcaban segundo a segundo, las 24 horas), y «al hombre acostumbrado al trabajo regulado por reloj, esta actitud [apática] hacia el trabajo le parece antieconómica y carente de apremio»⁴³⁶.

Esta planificación o programación del tiempo también sucedió, guardando las proporciones, en el colonialismo, sistema múltiple donde convergieron las influencias

⁴³¹ Rodríguez Gómez, 178.

⁴³² Rodríguez Gómez, 125.

⁴³³ Rodríguez Gómez, 169.

⁴³⁴ Rodríguez Gómez, 115.

⁴³⁵ Edward P. Thompson, “Tiempo, disciplina del trabajo y capitalismo industrial”, en *Tradicón, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (Barcelona: Crítica, 1984) 265-274

⁴³⁶ Thompson, 245.

mercantilista, preindustrial y precapitalista. En el sistema colonial también se percibe un afán de controlar el tiempo de los trabajadores, si se recuerda la palabra “malentretenimiento”, que supone pasar el tiempo en actividades mal vistas (“entretenimiento” se entendía en la época como *paffatiempo*⁴³⁷), entretenimientos vanos, improductivos, contrarios a la moral y las buenas costumbres. El malentretenimiento era una pérdida del tiempo, era dedicar el tiempo a algo improductivo, incluso las acusaciones de vagancias también recaían sobre quienes trabajaban de manera irregular, desordenada, “sin contrato fijo”, en trabajos ocasionales y aleatorios⁴³⁸.

El ritmo de trabajo en los indígenas era diferente. En los pueblos que no han sido permeados por la cultura europea dominante, según explica Edward Palmer Thompson, «la medida del tiempo está generalmente relacionada con los procesos habituales del ciclo de trabajo o tareas domésticas»⁴³⁹, como por ejemplo, el tiempo de preparar los alimentos, de comer, los rituales, y a largo plazo, el tiempo de sembrar, el tiempo de cuidar y fortalecer el cultivo, y el tiempo de cosechar, que en los indígenas americanos estaba circunscrito en las fases del calendario lunar.

El tiempo del indígena era más bien el tiempo de las temporadas, entendidas como el lapso de tiempo no cronológico en el que sucede un evento⁴⁴⁰, como las subidas de peces que se producen en determinado mes del año o las cosechas (siempre en una fecha aproximada, y no a la misma hora, día, semana o mes). Así como en Historia entendemos el “periodo” que no está demarcado por fechas exactas, sino que está determinado por procesos históricos.

El tiempo de los naturales era un tiempo celestial y cósmico, “regido por los astros” y sus “mensajes”, es decir, por los signos y símbolos que habían aprendido a leer en el firmamento y las consecuencias naturales que tenían injerencia en el planeta (los efectos de la luna menguante sobre plantas y animales, por ejemplo). El tiempo de los indígenas era el tiempo de la luna y el sol, no el que empezaba a ser fraccionado en horas, minutos y segundos,

⁴³⁷ RAE, *Diccionario...*, Tomo III, 1732, 523. «Se toma también por *dilación* de alguna cofa, ò retardación de ella». Cursivas añadidas.

⁴³⁸ López-Bejarano, 230.

⁴³⁹ Thompson, 242.

⁴⁴⁰ Diccionario Etimológico [en línea]. [Consulta: 22 julio de 2021]. Disponible en: <http://etimologias.dechile.net/?temporada>

que había sido dividido en 24 partes iguales. En esta cosmovisión «la jornada de trabajo se alarga o se contrae de acuerdo con las necesarias labores»⁴⁴¹.

En aquellas sociedades, y en aquella época, había una menor distinción entre “trabajo” y “vida”. En «las relaciones sociales y el trabajo están entremezclados» la religiosidad y el trabajo⁴⁴², así también como en los españoles de aquel periodo, si se trae a la memoria el texto de Mercedes López Rodríguez, *El tiempo de rezar y el tiempo de sembrar*. Juan Camilo Rodríguez Gómez afirmaba lo siguiente sobre la concepción del tiempo de los naturales: «Las tribus indígenas que habitaban el actual territorio colombiano antes de la conquista, al igual que cualquier comunidad primitiva, inclusive las pocas que existen en el mundo contemporáneo, tenían una concepción del tiempo y un uso fundamentalmente existencial. [...] El ocio mezclado con el trabajo sin ninguna presión de tiempo transcurría en un ritmo de vida guiado por los ciclos naturales»⁴⁴³.

El trabajo indígena no era únicamente una fuente creadora de valor, estaba relacionado, transversalizado, por otras prácticas comunitarias, espirituales y culturales (por eso algunos autores lo han denominado como “ritmo sagrado del trabajo”), a partir de fiestas donde se designaba este ritmo, se preparaban los tiempos naturales de la producción y se designaban incluso las autoridades políticas, como Santiago Muñoz Arbeláez lo describe cuando estudia las “biohotes” o borracheras, que se presentaban en la capital del virreinato: «La biohote era a la vez una economía moral que guiaba las prácticas de producción e intercambio de las comunidades y una cultura política que indicaba lo que era justo e injusto y quiénes debían ser y cómo debían actuar los dirigentes. Los representantes de la Corona y de la Iglesia buscaron desmontar estos lenguajes simbólicos e instaurar un orden centrado en la familia nuclear y lo que llamaban la “vida en policía”» (basada en el privilegio del vínculo padre-hijo y no tío-sobrino como en el caso de los muiscas. Tildaban a la biohote —una

⁴⁴¹ Thompson, 245

⁴⁴² Thompson, 245.

⁴⁴³ Rodríguez Gómez, 203-204. El autor tiende a catalogar de "primitivas" a todas las sociedades no occidentales o europeas. pero esa etiqueta es un poco problemática: sin la intención de disertar sobre su etimología y sus significados, parece un apelativo algo denigrante si se clasifica así a todas las sociedades americanas, teniendo en cuenta sus diferencias determinadas por su nomadismo o sedentarismo, y por sus grados de jerarquía social, "primitivismo" suena a falta de civilización y de cultura, características que tenían los indígenas de este continente desarrollados en mayor o menor grado. Clasificar a todas estas sociedades como "primitivas" es un error eurocéntrico. Seguramente el autor estaría de acuerdo con este punto.

celebración popular, como un areito—, como borrachera y eliminaban así todo su contenido cultural)⁴⁴⁴.

Similar a la biohote fue el *potlatch* en los pueblos originarios del territorio que actualmente se conoce como Norteamérica, o como los areitos en la zona caribeña. Los areitos eran una forma corporal de historia, en ellos había danzas y cantos que tenían la intención de recordar y transmitir los hechos del pasado, como los quipus de los Incas (o el trenzado del cabello para los afrodescendientes). Los areitos tenían un lenguaje que sólo era entendido por la comunidad que lo practicaba, y por eso los observadores foráneos sólo percibían en ellos una ausencia de sentido, y declararon que se trataba de fiestas, o peor aún: de borracheras⁴⁴⁵. Estos areitos eran temidos y atacados por los españoles, porque en ellos, según la visión que los reprendía, los indígenas adoraban a sus antiguas deidades, se instigaban sentimientos de rebeldía y se incurría en costumbres moralmente mal vistas por los cristianos⁴⁴⁶.

3.6. Resistencia al trabajo enajenado

El señor James Scott, politólogo y antropólogo estadounidense, ha construido un texto muy valioso en el que estudia estas formas de resistencia soslayadas, poniendo la mira en las relaciones sociales de poder de los campesinos pobres en Malasia. A estos tipos de resistencia

⁴⁴⁴ Muñoz Arbeláez, 20.

⁴⁴⁵ Vanina M. Teglia, “Mucho ruido y poca Historia en la conquista: el areito en Fernández de Oviedo”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 41, No. 82 (2015): 163-92.

⁴⁴⁶ Hugo Contreras Cruces, “Viviendo entre cristianos como gentiles y entre españoles como bárbaros”. Borracheras indígenas, doctrina cristiana y migración forzosa en Chile central, 1575-1655”, *Revista Complutense de Historia de América* 4 (2018): 91-113; Adriana María Alzate Echeverri, “La chicha: entre bálsamo y veneno. Contribución al estudio del vino amarillo en la región central del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII”, *Revista Historia y Sociedad*, No. 12 (2006): 161-90; Julian Vargas Lesmes, “Zahurdas de Plutón, chicherías en Santafé” en *La sociedad de Santafé colonial* (Bogotá: CINEP, 1990). También las fiestas servían para hacer ostentación de poderío y ganarse el respeto de la comunidad. La fiesta era el servicio del líder para su comunidad, era su forma de alagarla. Si la fiesta era suficientemente buena, la comunidad lo aprobaba. La comunidad veía en la realización de esta festividad la certeza del anfitrión de poder realizar otras labores gubernativas, era el signo que les aseguraba que serían “bien gobernados”, pues dentro de la mayoría de las culturas indígenas se “gobernaba obedeciendo” o el quehacer político, en otras palabras, se entendía y entiende ahora todavía como un “poder obediencial” o un “mandar obedeciendo”, según los lemas más conocidos: Enrique Dussel, *20 tesis de política* (México D.F.: Siglo XXI Editores, 2006), 174.

soslayada Scott los denomina como «la infrapolítica de los desvalidos»⁴⁴⁷, ya que estos actos ocurren tras los bastidores de los escenarios de cualquier conflicto político, social y económico⁴⁴⁸.

Estamos acostumbrados a escuchar sobre las formas más dramáticas de la resistencia, como la rebelión, la sedición, el bandolerismo social, o incluso la guerra popular abierta y declarada, pero la resistencia también se presenta en pequeña escala, en ámbitos cotidianos, en prácticas de insubordinación muy discretas e indirectas. Así como la dominación, que se puede presentar generalizadamente, como la apropiación de granos, los impuestos, el trabajo obligatorio, o a través de las “instituciones totales” como las cárceles, los campos de concentración y los campos de prisioneros de guerra, también se da en forma simbólica: humillaciones por rango, golpizas arbitrarias, violaciones sexuales, amputaciones, castigos físicos y verbales, negación de derechos o privilegios, insultos, ataques a la dignidad⁴⁴⁹: «Al comprender la *experiencia* de la esclavitud, por ejemplo, se ve que el trabajo compulsivo no era más importante que los castigos físicos, los insultos, el abuso sexual y la forzada autodegradación. Al comprender la servidumbre, se ve que la expropiación de granos y trabajo que sufrían los campesinos eran tan importante como los gestos obligatorios de homenaje y sumisión, las restricciones en el modo de dirigirse a los señores, el *ius primae noctis* y las flagelaciones públicas»⁴⁵⁰.

En el artículo de Hermes Tovar Pinzón⁴⁵¹ por ejemplo, se presenta la constante de que, aun después de la Conquista y con la mayoría de indígenas en un estado de dominación, la sociedad colonial permanecía en una tensión producida por las diversas formas de resistencia de los indígenas que surgen hasta en los aspectos más simples de su diario vivir. La resistencia no sólo se puede pensar en el sentido de oposición violenta y de facto, como la llamada “acción directa”; la resistencia también se da de formas menos impactantes y sutiles, que un periodista difícilmente podría catalogar como “hecho noticioso”.

⁴⁴⁷ Scott, 22, 44.

⁴⁴⁸ Scott, 217.

⁴⁴⁹ Scott, 46, 222.

⁴⁵⁰ Scott, 141. *Cursivas del autor.*

⁴⁵¹ Hermes Tovar Pinzón, “Resistencia y vida cotidiana en la sociedad colonial (1500-1810)”, en N. Böttcher, I. Galaor y B. Hausberger (eds.), *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina* (Madrid: Iberoamericana / Vervuert, 2005), 391-415.

Es interesante ver la conflictividad a la que se exponía la sociedad colonial en las zonas de frontera, según lo muestra David Weber⁴⁵² en un panorama de amplio espectro, el cual abarca comparativamente diferentes territorios en toda América: desde Estados Unidos hasta Argentina. Las fronteras fueron las zonas límites en común entre las sociedades hispánicas y los indígenas independientes, y las relaciones que se desarrollaron allí se daban en torno a cómo los hispanos podían hacer efectiva su dominación, venciendo la resistencia de estos indígenas de diferentes formas: mediante el uso de la violencia, y mediante empresas mucho más diplomáticas (tesis central en la obra de Weber), como las misiones religiosas, las relaciones comerciales y el trato benevolente para con los indígenas⁴⁵³.

En el virreinato del Nuevo Reino Granada fueron varios los grupos indígenas que protagonizaron diferentes tipos de resistencia, entre ellos los que tienen más renombre son los chimila y los wayúu⁴⁵⁴, quienes mantuvieron este tipo de frontera dentro de los territorios mismos del Imperio español, como una especie de enclaves, y protagonizaban no sólo incursiones en las ciudades y villas de españoles, sino también una feroz defensa de los territorios que estos indígenas controlaban.

También figuran en este panorama de resistencias y rebeliones, los indígenas motilonos y los pijaos, quienes representan unas de las campañas opositoras más acérrimas, incluso hasta épocas muy tardías de la República. Las autoridades españolas permanentemente tuvieron percances por este tipo de comunidades, que les fueron siempre

⁴⁵² Weber, *Bárbaros...*, En especial los capítulos II: “Salvajes y españoles; la transformación de los nativos”, y III: “La ciencia de criar hombres”, que hablan sobre la aculturación de costumbres españolas por parte de los indígenas independientes, y las adaptaciones que hacían de la “dominación del evangelio” los indígenas que ingresaban a las misiones, respectivamente. A tono con esta obra, también hay que mencionar a Llano Alonso Valencia, *Resistencia indígena a la colonización española* (Cali: Universidad del Valle, 1991), y a María Guevara Sanginés, “Respuestas de la sociedad a las Reformas Borbónicas”, *Latinoamérica: Revista de Estudios Latinoamericanos*, No. 37 (2003): 215-42.

⁴⁵³ Una perspectiva similar, para el caso específico de la gobernación del Quixos, en la Real Audiencia de Quito, se aprecia en Sebastián Gómez González, “Resistencia india, conciliación y estrategia militar en Quixos durante la primera mitad del siglo XVIII”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 41 (2015): 63-82.

⁴⁵⁴ Los trabajos de Eduardo Barrera Monroy, *Mestizaje, comercio y resistencia: la guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000); “La rebelión guajira de 1769: algunas constantes de la Cultura Wayuu y razones de su pervivencia”, *Revista Credencial Historia*, No. 6 (1990): 8-11; “Guerras hispano-wayuu del siglo XVIII”, *Universitas humanística* 29, No. 7 (1988): 123-43; “Los aborígenes guayúes del siglo XVIII”, *Lámpara* 99, No. 23 (1985): 20-29; José Polo Acuña, “Los Wayúu y los Cocina: dos caras de una misma moneda de la resistencia indígena en la Guajira, siglo XVIII”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 26 (1999): 7-29; y “Protesta y resistencia indígena en la Guajira 1750-1800” (Tesis de maestría en Historia, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999).

hostiles, en cuanto a que en reiteradas ocasiones no podía transitar con tranquilidad por caminos o ríos, o no les fuera posible proveerse de ciertos tipos de recursos, como maderas o realizar pescas en determinados lugares.

Los tipos de resistencia pública declarada también se han presentado en otros pueblos del mundo o comunidades en forma de peticiones, manifestaciones, boicots, huelgas, invasiones colectivas de tierras, afirmaciones públicas de dignidad con gestos, atuendos, palabras y/o abiertos atentados contra los símbolos de estatus de los dominadores, contraideologías públicas: propaganda en favor de la igualdad, revoluciones, o la negación de la ideología dominante, etcétera.

A estas rebeliones, y a la dominación de facto, James Scott las categoriza dentro de lo que denomina “discurso público”: las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder, mientras que a las prácticas de la infrapolítica pertenecen al “discurso oculto” que, para entenderlo mejor, se podría interpretar como las *prácticas ocultas*, anónimas, indirectas, disfrazadas, dado que la resistencia infrapolítica se da a escondidas, a espaldas de los dominadores, pero siempre dentro de los límites de la ley. Transgredir la ley sería pasar al ámbito de la rebelión.

Los mecanismos de insubordinación oculta son tales como las tácticas dilatorias en el trabajo (en los que se puede incluir la pereza), los engaños, las fugas, «la caza furtiva, el hurto en pequeña escala, la evasión de impuestos, el trabajo deliberadamente mal hecho»⁴⁵⁵, la labor descuidada o morosa, el deservicio, la difamación, la esquivez, los comportamientos evasivos, «los rumores, los chismes, los cuentos populares, los chistes, las canciones, los ritos, los códigos y los eufemismos» (porque mantienen en el anonimato la verdad, y por tanto el dominado se protege)⁴⁵⁶, la ocupación soslayada de tierras, la desertión, la sisa, el mercado negro, el contrabando, la producción para venta clandestina, sabotaje de las cosechas, el daño de la maquinaria o hurto de herramientas, escupir o sabotear el estado de la comida del amo o patrón, la brujería⁴⁵⁷, el rechazo de un “empleo honesto” para mendigar (vagabundería)⁴⁵⁸, los incendios deliberados, la recolección ilegal de granos, las rentas

⁴⁵⁵ Scott, 38.

⁴⁵⁶ Scott, 43, 188, 234.

⁴⁵⁷ Sweet y Nash, 133.

⁴⁵⁸ Sweet y Nash, 135

incompletas en especie, el desmonte clandestino de tierras, o la forma en que los esclavizados ocultaban su religión de origen en la religión católica (como los orishas), o las trenzas y cantos para comunicarse, etcétera...

Los naturales del siglo XVIII, además de incurrir en la pereza, y desembocar en otras de estas micro-resistencias como el vagabundaje, deserción, malentretamiento de todos los tipos, también llegaban a robar para pagar el tributo, según lo muestra fray Juan de Santa Gertrudis: «aun en estos tiempos se ve que algunos indios para pagar el tributo traen algunos pedazos de plata, que no sólo se conoce ser cosa labrada, sino también ser de alguna alhaja de iglesia»⁴⁵⁹.

Todas estas expresiones corresponden al «"micro" forcejeo de las relaciones de poder»⁴⁶⁰. Estas prácticas incluso se podrían estudiar como “la diplomacia popular de los oprimidos”, pues la carga de astucia popular que contienen es muy grande⁴⁶¹, ya que este forcejeo se daba en los espacios más cotidianos de la vida en comunidad, y la gente tenía que escabullirse entre las normas sociales, jugar con ellas, burlarlas, seguirlas, porque como dice Scott: «Las relaciones de poder son, también, relaciones de resistencia»⁴⁶².

La gente sobrevivía, buscaba su bienestar, evadía la dominación de diferentes formas, mediante negocios, servicios a los dominadores, actuaban a conveniencia para ganarse su confianza y reducir el “peso dominador”, aprovechaban oportunidades para ganarse privilegios, concesiones, perdones, permisos, etc.; “estiraban” la línea entre lo permitido y lo prohibido. Lo que demuestra, de paso, que la dominación no es totalmente hegemónica, sino que es elástica y laxa en su seno, como lo plantean David G. Sweet y Gary B. Nash: «la gente colonial, social o en colectividades, de todas las capas sociales y de cualquier grupo étnico o racial, solía ser capaz de encontrar la forma para adaptarse o para confrontar las muchas dificultades que la rodeaban y al sistema social que la contenía. Solía sobrellevar sus opresiones y sus tribulaciones más que dejarse vencer por ellas»⁴⁶³.

⁴⁵⁹ Santa Gertrudis, 117.

⁴⁶⁰ Scott, 232

⁴⁶¹ Scott, 293.

⁴⁶² Scott, 71.

⁴⁶³ Sweet y Nash, 10. Sobre lo que pretenden demostrar la serie de estudios biográficos que conforman *Lucha por la supervivencia en la América Colonial*, dicen los autores-compiladores: «Estas biografías nos dicen que nada estaba muy fijo en la vida colonial: que las instituciones, aunque a menudo despiadadamente opresivas,

Todos los dominados se han valido de esta insubordinación oculta para «impedir la apropiación material de su trabajo, de su producción y de su propiedad»⁴⁶⁴. No se pueden subestimar estas formas de resistencia argumentando que mantienen el estado de sumisión del dominado, y probablemente atrasan su liberación, porque de todas maneras están desafiando, desde sus posibilidades, a las clases dominantes⁴⁶⁵: «La espontaneidad, el anonimato y la falta de organización formal se convierten, de esa manera, en modos efectivos de protesta en vez de ser mero reflejo del escaso talento político de las clases populares»⁴⁶⁶.

Sobre esta efectividad están de acuerdo Sweet y Nash: «A pesar de tales desventajas, la resistencia comunal indígena fue notablemente exitosa en muchos casos y durante largos periodos. *Hecho a menudo desatendido porque los historiadores concentran su atención en la pérdida final de la tierra y la independencia política por todos los pueblos americanos nativos*»⁴⁶⁷. Y es normal. Como se expuso anteriormente, estos eventos van más allá de lo fácilmente visible, corresponden a una *nebulosa social*.

De hecho, una de las principales características de la resistencia infrapolítica emprendida por los subordinados es que no pretendía llegar a una confrontación directa, antes bien buscaba evitarse dicha confrontación. El dominado no tenía intención de que descubrieran sus actos y sus motivos, y « En la medida en que esas actividades consiguen su objetivo, no quedan registradas en los archivos»⁴⁶⁸. «La lógica de la infrapolítica consiste en dejar apenas rastro a su paso. Al borrar sus huellas, no sólo minimiza el peligro para quienes la practican, también elimina gran parte de las pruebas documentales que demostrarían a los sociólogos e historiadores que se estaba practicando la política real»⁴⁶⁹.

eran por lo general permeables; que las relaciones informales del poder eran tan importantes como las prescritas; que el laberinto de la soledad en el que se hallaban dispersos los que resistían y los acomodaticios era enorme y carecía de mapas», Sweet y Nash, 11.

⁴⁶⁴ Scott, 22.

⁴⁶⁵ Scott, 119.

⁴⁶⁶ Scott, 182.

⁴⁶⁷ Sweet y Nash, 23.

⁴⁶⁸ Scott, 114

⁴⁶⁹ Scott, 236

Conclusiones

Las obras que han estudiado la pereza, la ociosidad o la vagancia, han sido muy pocas (además de difíciles de encontrar por su escasa difusión), y particularmente su preocupación no han sido los indígenas sino las demás “castas” de la sociedad estamental: afrodescendientes, mestizos, mulatos y blancos pobres. Las fuentes que han utilizado los autores se han circunscrito a los procesos judiciales interpretados desde conceptos sociológicos, logrando resaltar la importancia de dicha problemática social, pero su limitación ha sido doble.

Por un lado, la historiografía ha hecho poco hincapié sobre la diferenciación entre estas “castas” en cuanto a costumbres y comportamientos y su influencia en el tema de la pereza (la cosmovisión del indígena en muchos casos era diametralmente opuesta a la de los españoles u otros grupos sociales). Y, por otro lado, la historiografía ha percibido muy escuetamente la contradicción existente entre la concepción del trabajo europeo impuesto, y otras concepciones de trabajo que podrían tener, por ejemplo, los indígenas. Aunque se ha considerado, relativamente, la importancia que tiene la resistencia al trabajo (la pereza) como elemento entorpecedor del sistema colonial (es decir, como resistencia) no se han estudiado las diferencias entre los diferentes tipos de ociosos y las consecuencias de sus “actos” (o no-actos, mejor dicho).

Para mostrar estas particularidades, la interpretación tiene que tener en cuenta la segregación racial de la sociedad colonial. Por dos motivos: el criterio y tratamiento de la población por parte del Estado colonial discernía según el tipo de población al que iba dirigido. Esta segregación se expresaba en tipos de trabajos: la mita, la encomienda, el trabajo esclavo en las minas, en las haciendas, en el servicio doméstico, el peonaje, el concierto. Y los tipos de poblamiento: los resguardos, las villas y ciudades, las parroquias de vecinos, las haciendas. Eso desde la cosmovisión del periodo y del contexto histórico. Pero además, hay que tener en cuenta la idiosincrasia propia de estos grupos sociales, dada por su origen “étnico-social”. Los dos criterios relevantes son, pues: las circunstancias de segregación enmarcadas en una sociedad de clases (dominadores y dominados) y las cosmovisiones que poseen naturalmente cada una de las etnias.

Teniendo en cuenta la posición política y dominadora del proyecto reformador de los borbones, entendiendo la función del trabajo que buscaban imponer los burócratas coloniales y los objetivos que se proponían, además de esclarecer las formas de trabajo propiamente indígenas y, sumado a esto, percibiendo lo que podríamos llamar una “posición de desacuerdo” en la dejadez del indígena al trabajo europeo, en su pereza y en su apatía, se pueden inferir múltiples interpretaciones y llegar a conclusiones que posibiliten claridades del asunto (sin caer, claro está, en especulaciones alejadas o contradictorias de la fuente documental).

Ningún autor ha explicado la pereza o la ociosidad como una forma de resistencia, producida por la cosmovisión particular y diferente del indígena sobre el trabajo. La historiografía no se ha percatado que ha entendido la pereza únicamente como una especie de “delito conexo” (en su faceta lumpen, caracterizada por la “fechoría”), por la conectividad de la ociosidad con prácticas sociales ilícitas, como el amancebamiento, los malos entretenimientos, la prostitución, las borracheras, el vagabundaje, el bandolerismo, la incursión en juegos y vicios y demás. Se podría decir que estas prácticas a las cuales conduce la ociosidad, constituyen una forma de resistencia o escape al sistema, pero no corresponden a una alternativa de sistema, a otra forma de entender el trabajo, la economía y la vida. No son formas de liberación, sino que más bien conducen a la degradación.

Por el contrario, en el caso de la pereza indígena (que los españoles consideración negativamente como “vicio”), fue una respuesta espontánea no alienante, en la mayoría de los casos, frente a una situación de opresión, y los ayudó a librarse de la enajenación, además de haber sido, desde antes del choque con los europeos, un rasgo cultural muy antiguo de las sociedades indígenas, que persistió y se convirtió en arma, en resistencia política en la nueva situación.

El objetivo de esta argumentación no es decir que el indígena en verdad no era perezoso, y que dicha acusación se trató de una mera calumnia para desprestigiarlo. Desde la perspectiva de los colonizadores el indígena era perezoso, y su mirada constituye un reproche contra una actitud que va en desmedro de su sistema. Pero desde una perspectiva que busca ser más amplia, la realidad es que el indígena sí tuvo un comportamiento perezoso, y este comportamiento no constituye un vicio, como lo podría aseverar un colonizador. La pereza,

analizada desde una visión crítica entre opresores y oprimidos, corresponde a una virtud del oprimido.

La investigación histórica no puede adaptarse a los esquemas. Debe tener criterios y guías, pero si se busca encajar la interpretación que se hace de una fuente primaria o de un hecho histórico en los esquemas preestablecidos, es falta total de pensamiento crítico. Durante el transcurso de este estudio se pudieron leer varios autores que parece que moldearon la realidad colonial en las ideas de la “narrativa”, la “retórica colonial” y en la “construcción del imperio”, convirtiendo lo real en ficción. Aquí se intentaron hacer las cosas al revés: la fuente es la que sugiere lo real y la interpretación crítica es la que ayuda a cercarse a lo real, de la mano de las categorías y los métodos de investigación de las ciencias sociales. La conclusión más obvia es que no todo es a blanco y negro.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Ariza, Andrés de. "Comentarios de la rica y fertilísima provincia del Darién: año de 1774". *Colección Credencial Historia, Documento histórico tomado de Anales de Instrucción Pública de Colombia* 5 (1886): 368-369.
- Astete, Gaspar. *Catecismo de la Doctrina Cristiana del padre Gaspar Astete explicado por el Licenciado D. Santiago José García Mazo, Canónigo Magistral de Valladolid*. Bogotá: Imprenta de José A. Cualla, 1845.
- Berdugo y Oquendo, Andrés. "Informe sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII". Transcripción de Josefina Chaves de Bonilla. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1, No. 1 (1963): 153-154.
- Blanco Barros, José Agustín. "Noticia Historial de la provincia de Cartagena de las Indias, año 1772. Por Diego de Peredo". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 6-7 (1972): 119-56. Disponible en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/36338>
- Boussingault, Jean Baptiste. *Memorias*. Bogotá: Banco de la República, 1985.
- Cabeza de Vaca, Alvar Núñez. *Naufragios y comentarios*. Madrid: Dastin, 2000.
- Cabeza de Vaca, Alvar Núñez. *Relación de los Naufragios y comentarios*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1906.
- Colmenares, Germán (ed.). *Relaciones e informes de los gobernantes de Nueva Granada*, Tomo I. Bogotá: Banco Popular, 1989.
- (transcrip.). *Indios y mestizos de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*. Bogotá: Banco Popular, 1985.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española, 1611*. Madrid: Melchor Sánchez, 1674.
- Diccionario de la lengua castellana*, Tomos III-VI. Madrid: Real Academia Española, 1732-1739.

Humboldt, Alexander von. “Monumentos de los indios muiscas”. En *Sitios de las Cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de américa*. Madrid, Imprenta y Librería de Gaspar, 1878.

Las Casas, fray Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.

———. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Mestas, 2001.

Mutis, José Celestino. *Diario de observaciones, 1760-1790*. Bogotá: Editorial Minerva LTDA, 1957.

Narváez, Antonio de y José Ignacio de Pombo. *Escritos económicos*. Bogotá: Banco de la República, 2010.

Oviedo, Basilio Vicente de. *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1930.

Palacios de la Vega, José. “Diario de viaje: Entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada”. Editado por Juan David Zambrano Valencia, Manuel Iván Angulo Cubides, Laura Isabel López Medina y Oscar Adolfo Medina Pérez. *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, No. 14 (2010): 797-868.

Porta y Costas, Antonio. “Exploración y reconocimiento de la Costa de los Mosquitos”. En Antonio Basilio Cuervo, *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, Tomo I. Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, 1891.

Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del rey Don Carlos II. Tomo II, quinta edición. Con la aprobación de la Regencia Provisional del Reino, 1841.

Robledo, Emilio. *Bosquejo Biográfico del señor oidor Juan Antonio Mon y Velarde, visitador de Antioquia, 1785-1788*. Banco de la República, Bogotá, 1954.

Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Nueva España, 1946.

Santa Gertrudis, fray Juan de. *Maravillas de la naturaleza*. Bogotá: Biblioteca del Banco de la Presidencia de Colombia, 1956.

Silvestre, Francisco. *Descripción del Reino de Santa fe de Bogotá*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1950.

Simón, fray Pedro. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme*. Bogotá: Casa Editorial de Medardo Rivas, 1891.

Fuente secundaria

Acuña, José Polo. "Los Wayúu y los Cocina: dos caras de una misma moneda de la resistencia indígena en la Guajira, siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, N° 26 (1999): 7-29.

———. "Protesta y resistencia indígena en la Guajira 1750-1800". Tesis de maestría en Historia, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1999.

Alonso, Fabián, María E. Barral, Raúl O. Fradkin y Gladys Perri. "Los vagos de la campaña bonaerense. La construcción histórica de una figura delictiva, 1730-1830". *Prohistoria* V, No. 05 (2001): 171-202.

Álvarez Morales, Víctor Manuel. *Movimientos demográficos y fuerza de trabajo en Antioquia 1750-1850*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1981.

———. "Antioquia Colonial. La construcción de una sociedad esclavista". *Revista Memoria* (2000).

Alzate Echeverri, Adriana María. "La chicha: entre bálsamo y veneno. Contribución al estudio del vino amarillo en la región central del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII". *Revista Historia y Sociedad*, No. 12 (2006): 161-90.

Araya Espinosa, Alejandra. *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*. Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1999.

Barrera Monroy, Eduardo. "Guerras hispano-wayuu del siglo XVIII". *Universitas humanística* 29, No. 7 (1988): 123-43.

———. "La rebelión guajira de 1769: algunas constantes de la Cultura Wayuu y razones de su pervivencia". *Revista Credencial Historia*, No. 6 (1990): 8-11.

———. "Los aborígenes guayúes del siglo XVIII". *Lámpara* 99, No. 23 (1985): 20-29.

———. *Mestizaje, comercio y resistencia: la guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.

- Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Bertrand, Michel. *Grandeza y miseria del oficio. Los oficiales de la Real Hacienda en La Nueva España*. México: Fondo de Cultura económica, 2011.
- Bonnett Vélez, Diana. “De la conformación de los pueblos de indios al surgimiento de las parroquias de vecinos. El caso del Altiplano cundiboyacense”. *Revista de Estudios Sociales*, No. 10 (2001): 9-19. <https://doi.org/10.7440/res10.2001.01>
- . “Trabajo y condiciones de vida de la población indígena en la Nueva Granada Colonial, Siglos XVI a XVIII”. *Boletín de historia y antigüedades* 95, No. 843 (2008): 697-716.
- . *Tierra y comunidad, un problema irresuelto. El caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada), 1750-1800*. Bogotá: ICANH-Universidad de los Andes, 2002.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: CEJA, 2002.
- Bouza, Fernando. “Monarquía en letras de molde. Tipografía y propaganda en tiempos de Felipe II”. En *Imagen y propaganda. Capítulos de Historia Cultural del reinado de Felipe II*. Madrid: Akal, 1998.
- Castañeda, Luis H. “‘Personas fidedignas y palabras formales’: estrategias de legitimación del narrador historiográfico en la cuarta parte de la Crónica del Perú de Pedro Cieza de León”. *Hispanic Review* 79, No. 3 (2011): 399-423. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/41289926>
- Castellanos, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Madrid: Imprenta de la Publicidad, a cargo de M. Rivadeneyra, 1847.
- Castro Gómez, Santiago. “Filosofía, Ilustración y colonialidad”. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, eds. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. México: Siglo XXI, 2011.
- Certeau, Michel de. “La operación historiográfica”. En *La escritura de la historia*, 67-188. México: Universidad Iberoamericana, 1985.
- Céspedes del Castillo, Guillermo. “La visita como institución indiana”. *Anuario de Estudios Americanos* 3 (1946): 984-1025.

Chicangana-Bayona, Yobenj Aucardo. "El nacimiento del caníbal, un debate conceptual". *Historia Crítica*, No. 36 (2008): 150-73.

Chakrabarty, Dipesh y M. L. Ferrandis Garrayo. "La postcolonialidad y el artificio de la historia: ¿quién habla en nombre del pasado "indio"?" *Historia Social*, No. 39 (2001): 87-110.

Chakrabarty, Dipesh. "Una pequeña historia de los Estudios Subalternos". *Anales de desclasificación*, s.f., 27.

Chartier, Roger. "El mundo como representación". En *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, 45-61. Barcelona: Editorial Gedisa, 1992.

———. "Historia, lenguaje y percepción. De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social". *Historia social*, No. 17 (1993): 97-103.

Cicerón, Marco Tulio. *Obras completas*. Madrid: Librería de los sucesos de Hernando, 1924.

Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia*. Bogotá: La Carreta, 1979.

———. "Ospina y Abadía, la política en el decenio de los veinte". En *Nueva Historia de Colombia. Historia política, 1886-1946*, Vol. 1, Tomo I. Bogotá: Editorial Planeta, 1989.

———. *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de Historia Social 1539-1800*. Bogotá: Tercer Mundo, 1970.

Contreras Cruces, Hugo. "Viviendo entre cristianos como gentiles y entre españoles como bárbaros. Borracheras indígenas, doctrina cristiana y migración forzosa en Chile central, 1575-1655". *Revista Complutense de Historia de América* 4 (2018): 91-113.

Contreras, Carlos. "Hacienda y comunidades indígenas en la región Andina". *Historia de América Andina Vol. III* (Quito, 2001).

Corredor, Consuelo. *Los límites de la Modernización*. Bogotá: Cinep-Facultad de Ciencias Económicas, 1992.

Cuche, Denys. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

Cuevas Arenas, Héctor Manuel. "El cura doctrinero en la antigua jurisdicción de la ciudad de Cali". *Anuario de historia regional y de las fronteras* 1, Vol. 17 (2012): 27-43. 10.18273/revanu

Díaz Ceballos, Jorge. *Poder compartido. Repúblicas urbanas, Monarquía y conversación en Castilla del Oro, 1508-1573*. Madrid: Marcial Pons, 2020.

Diccionario Etimológico [en línea]. <http://etimologias.dechile.net>

Dussel, Enrique. “Filosofía política en América Latina hoy” (seminario para el Doctorado en Estudios culturales latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009) Disponible en: <http://www.dailymotion.com/video/x34595k> [Consultado el 02 de Julio de 2021]

———. *20 tesis de política*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2006.

———. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres, 1504-1620*. México D.F.: Centro de Reflexión Teológica, 1979.

———. *Política de la Liberación, Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Earle, Rebecca. “Algunos pensamientos sobre ‘El indio borracho’ en el imaginario criollo”. *Revista de Estudios Sociales*, No. 29 (2008): 18-27.

Elliott, John H. *España, Europa y el mundo de Ultramar, 1500-1800*. Madrid: Taurus, 2010.

———. *Imperios del Mundo Atlántico: España y Gran Bretaña en América 1492-1830*. Madrid: Taurus, 2006.

Febres Cordero, Julio. “Notas sobre Fray Pedro Simón”. *Boletín de Historia y antigüedades* 44 (1957): 1-49.

Félix Bolaños, Álvaro. *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: los indios Pijaos de Fray Pedro Simón*. Bogotá: Cerec, 1994.

Friede, Juan. “De la encomienda indiana a la propiedad territorial y su influencia en el mestizaje”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 4 (1969): 35-61.

———. *El indio en la lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano*. Bogotá: Instituto Indigenista de Colombia, "Ediciones Espiral", 1944.

Friedemann, Nina S. de. “Anotaciones al ideario etnográfico de la obra de Fray Pedro Simón”. *América Negra*, No. 9 (1995): 163-81.

- Galindo, Gloria. "Los estudios subalternos, una teoría a contrapelo de la historia". *Revista Humanas* 2 (2005): 1-23.
- Garavaglia, Juan C. y Juan Marchena. "El siglo XVIII andino: las reformas borbónicas". En *América Latina. De los orígenes a la independencia*, Tomo II. Barcelona: Crítica, 2005.
- Geremek, Bronislaw. *La estirpe de Caín. La imagen de los vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVII*. Madrid: Mandadori, 1991.
- Gil Montero, Raquel, Carolina Rivet y Fernando Longhi. "Las visitas coloniales y los espacios internodales a fines del siglo XVII: propuestas para la interpretación de sus silencios". *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, No. 56 (2017): 273-97.
- Gómez González, Sebastián. "Resistencia india, conciliación y estrategia militar en Quixos durante la primera mitad del siglo XVIII". *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, No. 41 (2015): 63-82.
- Góngora, Mario. "Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile. Siglos XVII al XVIII". *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos*, No 2 (1966): 1-41.
- González Alcantud, José Antonio. "De las razas históricas al racismo elegante. Nuevas perspectivas para un debate humanístico urgente". *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, No. 4 (2014): 325-52.
- González Jaramillo, José Manuel. "Poblamiento y colonización del Valle de los Osos. Provincia de Antioquia, siglos XVII y XVIII". *Historia y Sociedad*, No 10, (2004): 163-82.
- González Luna, María Dolores. *Resguardos coloniales de Santa Marta y Cartagena y resistencia indígena*. Bogotá: Banco Popular, 1993.
- González, Margarita. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1970.
- Guevara Sanginés, María. "Respuestas de la sociedad a las Reformas Borbónicas". *Latinoamérica: Revista de Estudios Latinoamericanos*, No. 37 (2003): 215-42.
- Guha, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002.
- . "La prosa de la contrainsurgencia". En *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, Saurabh Dube (Comp.), México D.F.: El Colegio de México, 1999.

- Gutiérrez Martínez, Marco Antonio. “¿Capitalismo feudal en Latinoamérica? Breve ensayo de las instituciones y el sistema económico colonial español en América Latina”. *Pacarina del Sur* 11, No. 43 (2020). Consultado el 25 de junio de 2021. Disponible en: www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1888&catid=15
- Helg, Aline. “La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe Neogranadino”. *Boletín de historia y antigüedades* 100, No. 858 (2014): 143-81.
- Hernández Rodríguez, Guillermo. *De los Chibchas a la Colonia y a la República. Del Clan a la Encomienda y al Latifundio en Colombia*. Bogotá: Ediciones Internacionales, 1978.
- Herrera Ángel, Marta. *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Academia Colombiana de Historia, 2002.
- Hobsbawm, Eric. *Bandidos*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Jaramillo Uribe, Jaime. “Cambios demográficos y aspectos de la política social española en el Nuevo Reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XVIII”. En Jaime Jaramillo Uribe, *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*, 169-170. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977.
- . “Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII”. En *La nueva historia de Colombia*, ed. por Darío Jaramillo Agudelo. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1976.
- Jenkins, Keith. *Repensar la historia*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- Jiménez Meneses, Orian. “Nómadas, errantes y vagabundos en el Nuevo Reino de Granada durante los siglos XVI, XVII y XVIII”. *Nómadas*, No. 10 (1999): 188-95.
- Jurado Jurado, Juan Carlos. *Vagos, pobres y mendigos. Contribución a la historia social colombiana, 1750-1850*. Medellín: La Carreta, 2004.
- Kagan, Richard L. “En defensa del Imperio”. En *Los cronistas y la Corona. La política en España en las edades media y moderna*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons Historia, 2010.
- Koselleck, Reinhart. “Representación, acontecimiento y estructura”. En *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, 141-153. Barcelona: Paidós, 1993.

Laercio, Diógenes. *Los diez libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Tomo II. Madrid: Imprenta Real, 1792.

Lafargue, Paul. *El derecho a la pereza*. México D.F.: Editorial Grijalbo, 1970.

Langebaek, Carl Henrik. "Discursos coloniales sobre la idolatría en la Sierra Nevada de Santa Marta. El llanto sagrado y el documento inédito de Melchor de Espinosa". *El Nuevo Mundo. Problemas y Debates*, editado por Diana Bonnett Vélez y Felipe Castañeda, 243-277. Bogotá: Editorial Uniandes, 2004.

León-Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista*, Tomo XIII. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

Livi Bacci, Massimo. *Los estragos de la Conquista*. Barcelona, Crítica, 2006.

Lopera Mesa, Gloria Patricia. "Creando posesión vía desposesión. Visitas a la tierra y conformación de resguardos indígenas en la Vega de Supía, 1559-1759". *Fronteras de la Historia* 25, No. 2 (2020): 120-56. <https://doi.org/10.22380/20274688.819>

López Rodríguez, Mercedes. "El tiempo de rezar y el tiempo de sembrar: el trabajo indígena como otra práctica de cristianización durante el siglo XVI". *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura*, No 27, (2000): 27-68.

López Talero, Anyela Jazmín. "La construcción del héroe mítico en la crónica de Indias de fray Pedro de Aguado". Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2017. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/62153>

López-Bejarano, Pilar. *Gente ociosa y malentretida. Trabajo y pereza en Santafé de Bogotá, siglo XVIII*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2019.

Lynch, John. *La España del siglo XVIII*. Barcelona: Crítica, 1991.

Maffla Bilbao, Alonso. *Indigenismos en las Noticias historiales de fray Pedro Simón*. Pasto: Editorial Universidad de Nariño, 2003.

Malagón Pinzón, Miguel. "Las visitas indianas, una forma de control de la administración pública en el estado absolutista". *Vniversitas* 53, No. 108 (2004): 821-38.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Barcelona: Editorial Crítica, 1976.

Marx, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI, 1989.

- . *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- Mayo, Carlos. “Sobre peones, vagos y malentretidos: el dilema de la economía rural rioplatense durante la época colonial”. *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales*, No. 2 (1987): 25-32.
- McFarlane, Anthony. *Colombia antes de la Independencia*. Bogotá: Banco de la República, El Áncora Editores, 1997).
- McGreevey, William Paul y Mireya R. de Fayard. “Tierra y trabajo en Nueva Granada, 1760-1845”. *Desarrollo Económico* 8, No. 30/31 (1968): 263-91
- Meisel Roca, Adolfo. “Crecimiento, mestizaje y presión fiscal en el Virreinato de la Nueva Granada, 1761-1800”. *Cuadernos de Historia Económica y Empresarial*, No. 28 (2011): 97. <https://doi.org/10.32468/chee.28>
- Melo, Jorge Orlando. “La literatura histórica de la República”. En *Manual de historia colombiana*, 589-663. Bogotá: Procultura - Planeta, 1988.
- . “La producción agrícola en Popayán en el siglo XVIII, según las cuentas de diezmos”. En *Ensayos de Historia Económica Colombiana*, 55-71. Bogotá: Fedesarrollo, 1980.
- . “Producción de oro y desarrollo económico en el siglo XVIII”. *Revista Universidad del Valle*, No. 3-4 (1977).
- Mignolo, Walter. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. En *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982.
- Millan, Beatriz Patiño. *Riqueza, pobreza y diferenciación social en la Provincia de Antioquia durante el siglo XVIII*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2011.
- Monsalvo Mendoza, Edwin y Roberto González Arana. “Contra la moral y las buenas costumbres. El control de la vagancia y la prostitución en la frontera sur de Antioquia, Manizales, Colombia, 1850-1870”. *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, No. 104 (2015): 153-75.
- Montoya Guzmán, Juan David y José Manuel González Jaramillo. *Indios, poblamiento y trabajo en la provincia de Antioquia, siglos XVI y XVII*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- Montoya Marín, Juan Eliseo y Gladis Vanessa Granados Muñoz. “Teatro Crítico Americano ¿Intercambio cultural?”. En Pablo Félix Cabrera, *Teatro Crítico Americano o Nueva*

tentativa para la solución del gran problema histórico sobre la población de la América, 49-56. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.

Moore, Charles B. "Tropos y tropas: la retórica en la Primera parte de la Crónica del Perú de Pedro de Cieza de León". *Estudios de Literatura Colombiana*, No. 27 (2010): 17-41.

Mörner, Magnus. "Las comunidades de indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 1 (1963): 69-70.

———. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 1969.

Muñoz Arbeláez, Santiago. *Costumbres en disputa: los muiscas y el Imperio español en Ubaque, siglo XVI*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2015.

Pacheco, Juan Manuel. *La ilustración en el Nuevo Reino*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1975.

Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

———. *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Barcelona: Península, 1997.

Pancorbo, Luis. "En el Nuevo Mundo". En *El banquete humano. Una historia cultural del canibalismo*, 185-268. Madrid: Siglo XXI, 2008.

Paniagua Pérez, Jesús. *Trabajar en las Indias. Los oficios mecánicos 1492-1850*. Barcelona: Lobo Sapiens, 2010.

Pardo, Jose Luis. *Las formas de la exterioridad*. España: Pre-textos, 1992.

Patiño Millán, Beatriz. *Riqueza, pobreza y diferenciación social en la provincia de Antioquia durante el siglo XVIII*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2011.

Pérez Morales, Edgardo. "La sombra de la muchedumbre: Vida urbana y reformismo borbónico en la ciudad de Antioquia". *Historia y Sociedad*, No 10, (2004): 183-99.

Pierre, Abate. "El pescador y el hombre de negocios". Medellín: Confiar, 2013. Disponible en:
https://escuela.confiar.coop/pluginfile.php/9216/mod_glossary/attachment/360/El%20pescador%20y%20el%20hombre%20de%20negocios.pdf [Consultado el 1 de mayo de 2021]

- Rappaport, Joanne. “¿Quién es mestizo?”. *Varia Historia* 25, No. 41 (2009): 43-60.
- Rausch, Jane M. “Los Comuneros olvidados: la insurrección de 1781 en los llanos de Casanare”. *Boletín Cultural y Bibliográfico XXXIII* 41 (1996): 03-27.
- Real Academia Española. Disponible en: <https://www.rae.es/dpd>
- Restall, Matthew. *Los siete mitos de la conquista española*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Restrepo Zea, Beatriz Estela. “Vagos, enfermos y valetudinarios. Bogotá: 1830-1860”. *Historia y Sociedad*, No. 8 (2002): 83-127.
- Restrepo, Luis Fernando. *Un Nuevo Reino imaginado. Las Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos*. Bogotá, International Conference on Cryptologic History, 1999.
- Ricoeur, Paul. “Historia/Epistemología”. En *La memoria, la historia, el olvido*, 173-370. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- . *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- Rodríguez Gómez, Juan Camilo. *Tiempo y ocio. Crítica de la economía del trabajo*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1992.
- Rodríguez, Jimena N. “Procedimientos narrativos y descriptivos del relato de viajes hispánico-medievales en crónicas de la conquista”. En *Conexiones transatlánticas: viajes medievales y crónicas de la conquista de América*. México: El Colegio de México, 2010.
- Rojas, Cristina. “Civilización y violencia”. En *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, 92-93. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001.
- Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era, 2000.
- Serna, Mercedes. “Censura e Inquisición en las crónica de Indias. De sus adversidades e infortunios”. En *Tierras prometidas: de la colonia a la independencia*, Bernat Castany Prado (coord.), 347-360. Madrid: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2011.
- Silva, Renán. *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808*. Medellín: Universidad EAFIT, 2002.

- Solodkow, David M. "Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América". Tesis doctoral, Universidad de Vanderbilt, Nashville, Tennessee, 2009. <https://ir.vanderbilt.edu/bitstream/handle/1803/11738/Solodkow.pdf>
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 297-364. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1244>
- Sweet, David G. y Gary B. Nash (comp.), *Lucha por la supervivencia en la América Colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Teglia, Vanina M. "Mucho ruido y poca Historia en la conquista: el areíto en Fernández de Oviedo". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 41, No. 82 (2015): 163-92.
- Testard, Juliette. "Arqueología, fuentes etnohistóricas y retóricas de legitimización: un ensayo reflexivo sobre los olmecas xicalancas". *Anales de Antropología* 51, No. 2 (2017): 142-53. DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2016.11.004>
- Thompson, Edward P. "Tiempo, disciplina del trabajo y capitalismo industrial". En *Tradicón, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica, 1984.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México D.F.: Siglo XXI, 1998.
- Toro, Mariluz. "La construcción de la alteridad en la Recopilación historial de fray Pedro de Aguado". *Historia y sociedad*, No. 09 (2003): 118-45 <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/20321>
- Tovar Pinzón, Hermes, Luis Enrique Rodríguez Baquero y Marta Herrera Ángel. *Territorio, población y trabajo indígena. Provincia de Pamplona, Siglo XVI*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.
- Tovar Pinzón, Hermes. "Resistencia y vida cotidiana en la sociedad colonial (1500-1810)". En N. Böttcher, I. Galaor y B. Hausberger (eds.), *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina*, 391-415. Madrid: Iberoamericana / Vervuert, 2005.
- Trotsky, León. "Cultura y Socialismo". En *Literatura y Revolución*. España: Ediciones digitales Izquierda Revolucionaria, 2006.
- Tylor, Edward Burnett. "La ciencia de la cultura". En *El concepto de cultura*. Barcelona: Anagrama, 1975.

- Valencia, Llano Alonso. *Resistencia indígena a la colonización española*. Cali: Universidad del Valle, 1991.
- Valle, Gustavo. "Fray Pedro Simón, cronista de Venezuela". *Cuadernos hispanoamericanos*, No. 672 (2006): 17-26.
- Vargas Lesmes, Julián. "Zahurdas de Plutón, chicherías en Santafé". En *La sociedad de Santafé colonial*. Bogotá: CINEP, 1990.
- Vargas Sarmiento, Patricia. *Los embera y los cuna: impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Colcultura Instituto Colombiano de Cultura, 1993.
- Vick, Mariana. "Como surgió la idea errada de que indígenas são preguiçosos". Nexo, 02 de diciembre de 2019, <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2019/11/28/Como-surgiu-a-ideia-errada-de-que-ind%C3%ADgenas-s%C3%A3o-pregui%C3%A7osos> [Consultado el 05 de Junio de 2021]
- Vilar, Pierre. "Los diversos contenidos del término 'historia'". En *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Barcelona: Crítica, 1982.
- Villafaña, Amado dir. Nabusímake: *Memorias de una independencia*. Colectivo de Comunicaciones Zhigoneshi, 2010, 34 min. <https://youtu.be/45vwMJc2Oic>
- Weber, David J. *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona: Crítica, 2007.
- White, Hayden. *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Zambrano, Marta. "Trabajo precioso, trabajadores despreciables: prácticas conflictivas y consenso epistémico en el discurso colonial". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 25 (1998): 5-34. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16665>
- Zanolli, Carlos. "'Visitas de la tierra': de su historia europea al terreno en América. Chucuito, Jujuy y Tarija (Siglos XVI y XVII)". *Revista Historia y Justicia*, No. 3 (2014): 140-65. DOI: <https://doi.org/10.4000/rhj.5463>